Álvaro Delgado-Gal

LOS CONSERVADORES Y LA REVOLUCIÓN

Alianza editorial

Álvaro Delgado-Gal

LOS CONSERVADORES Y LA REVOLUCIÓN

Alianza editorial

Índice

PREFACIO

1. CONTRACORRIENTE

2. PROGRESO, RAZÓN, REVOLUCIÓN

3. BURKE

4. ¿FUE HAYEK UN CONSERVADOR?

5. CONSERVADORES Y REACCIONARIOS: EL CASO PEREDA

6. EL MOMENTO FASCISTA

7. LA REBELIÓN CONTRA EL LENGUAJE

8. LA ALIENACIÓN NECESARIA

9. PROUST, T. S. ELIOT Y LAS CLASES SOCIALES

NOTAS

CRÉDITOS

PREFACIO

El conservadurismo que aquí discuto constituye un fenómeno moderno. El padre de la criatura es Edmund Burke, un irlandés que cursó como parlamentario en tiempos de Jorge III. Alarmado por los acontecimientos de 1789, Burke escribió, de repelón, un panfleto de carácter defensivo y a la vez ofensivo. Burke reivindica el viejo orden inglés y combate la idea de que pueda crearse una sociedad sin precedentes en la historia a partir de un sistema de principios fundados en la razón. En el conservadurismo burkeano, las categorías que conforman el pensamiento revolucionario sufren una inversión radical. Los ideólogos de la Revolución eran progresistas, racionalistas, voluntaristas y, todavía en el 89, individualistas. Burke impugna el concepto ilustrado de Progreso, tasa la razón a la baja, descree de las capacidades taumatúrgicas de la voluntad pura y se representa al hombre como parte del todo social.

El mundo contemporáneo es, o quiere ser, hijo de la Revolución, con algunas complicaciones interpuestas. El Romanticismo no es la menor de ellas. El conservadurismo, por el contrario, ha ido a contrapelo de los últimos siglos de historia europea. No se sigue de aquí, sin embargo, que el interés por los conservadores revista un carácter meramente arqueológico. Solo si se adopta un punto de vista providencialista resulta lícito suponer que la humanidad irá acercándose asintóticamente, por elevaciones sucesivas, al horizonte de perfección que postulan los valedores del Progreso. Esto, para empezar. De añadidura, es obvio que nuestras sociedades han experimentado, y continúan experimentando, turbulencias de diagnóstico reservado. Faltó el grosor de un cabello para que se fueran por escotillón en los años treinta, y ahora se hallan, por las trazas, en un sí es no es, con un pie en el alambre y otro en el vacío. La crítica de Burke no ha perdido por tanto pertinencia. En este libro intento explotar algunas intuiciones burkeanas al objeto de que

comprendamos un poco mejor qué nos ha estado ocurriendo a los occidentales tras el derribo deliberado del mundo antañón, con sus cautelas, inercias y circunspecciones. Hablo poco del siglo actual. Pero con un mínimo de imaginación cabe extender a éste mucho de lo que rige para los dos anteriores.

Los primeros capítulos del libro son de naturaleza expositiva. Luego me dedico a lo que más me gusta, que es avanzar al bies. Entro en disquisiciones sobre arte, literatura, política y moral, conectando temas que con frecuencia se abordan por separado. Les pongo un ejemplo. En el capítulo 6 discuto a los fascistas en su etapa futurista, y en el siguiente dedico un espacio considerable a Marcel Duchamp. ¿Qué tiene que ver Duchamp con el futurismo fascistoide, o éste con el conservadurismo? Punto número uno: tanto los fascistas como Duchamp fueron radicalmente anticonservadores. Punto número dos: su anticonservadurismo acusa un origen común. Duchamp bebe en las mismas fuentes que los futuristas, quienes pretenden que el hombre puede reinventarse a discreción. De ahí que Marinetti o Papini, o luego Duchamp, recusen militantemente el pasado y la tradición. La historia, a sus ojos, es un tiempo inerte, consumido, y por ende desechable. El conservador razona justo al revés. Entiende que, en tanto que venimos del pasado, sería absurdo no contar con él.

La enemiga al pasado expresa un rechazo más general hacia todo lo dado, hacia cuanto no depende de nosotros. Esta hostilidad asume por lo común un tinte idealista. Lo que enfada al idealista es que exista algo, a saber, la realidad objetiva, cuya conformidad con nuestros conceptos no está garantizada de antemano. El idealismo, que en las latitudes del romanticismo asumió acentos teatrales o histéricos, transparece igualmente en el hervor revolucionario contra el que Burke blandió la pluma: me refiero a la especie de que toda sociedad que no responda a los esquemas de la razón es vituperable. Burke motejó esta composición de lugar de estúpida y arrogante. Señaló que la sociedad es más compleja que la filosofía y que es absurdo encampanarse y acabar con las cosas cuando estas no caben en el hueco que les hemos reservado. El idealismo voluntarista también puede alejarse de la razón y adquirir una

coloración irracionalista. En esas estuvieron los futuristas, el primer Mussolini y Duchamp, y en las mismas estamos ahora muchos españoles, muchos europeos, y muchos americanos. La subestimación del sexo, un accidente natural presuntamente prescindible, y su relegación por el género, de libre elección, refleja, como en un espejo deformado, conatos o exageraciones que se comprenden bien leyendo a Papini u hojeando las travesuras que Marinetti despliega en *Mafarka le futuriste*.

El ejemplo que acabo de darles integra solo una muestra. Hay muchas más en el libro. Carezco de recetas para explicarles cómo salir de los aprietos en que nos hallamos. Quede lo último para predicadores, políticos en campaña y zahoríes de ocasión.

CAPÍTULO 1
CONTRACORRIENTE

Vivimos tiempos revolucionarios. Es verdad que la Revolución con la erre grande (una erre de antifonario; una erre que no cabe en la boca de un sochantre) nos remite a una liturgia cuyos momentos culminantes (1789, 1848, 1871, 1917) empiezan a perderse en un espacio fabuloso, penetrable solo por los historiadores. Es cierto que ha prescrito la lucha de clases, al menos en su versión canónica. Y lo es incluso que la socialdemocracia, una suerte de revolución amortiguada, no está echando, exactamente, buen pelo. Pero la revolución continúa. Para apreciarlo, basta salirse del itinerario que dibujan los grandes hitos de la historia política y poner mientes en las costumbres. Giambattista Vico, en la *Scienza Nuova*, observa que no se ha conocido nación alguna que no guarde los usos de la religión, en la que no se contraigan matrimonios solemnes o donde no se entierre a los muertos. Pues bien, tanto en la sociedad española como en sus análogas europeas o en la americana del norte han desfallecido o venido a menos los principios que Vico enumera. Uno de los primeros en defender la viabilidad de una sociedad formada por ateos fue Pierre Bayle en *Pensées diverses sur la comète*. Corría el año 1682. El argumento de Bayle, teólogo de estirpe hugonote, es que nadie rehusará cumplir los contratos o socorrer al necesitado a poco que disfrute del uso de la razón o no desoiga ciertos instintos básicos (véase, sobre todo, el cap. 172). Esta idea, incendiaria por aquellas calendas (Vico la censura de modo explícito en *Scienza Nuova* I, iii, § 334), ha terminado por asumir el aspecto inofensivo, la invisibilidad, de un lugar común. La secularización del Estado y la libertad de cultos reposan de hecho sobre la premisa de que es posible que convivan en paz quienes piensan cosas distintas de Dios o no piensan en Él en absoluto.

Complementariamente, la búsqueda de consensos fuera de la religión ha ido comprimiendo a esta a reductos marginales dentro de la experiencia moral.

La institución matrimonial ha sufrido también cambios rapidísimos. El divorcio no representa, desde luego, una novedad, ni en la práctica, ni en el terreno de la reflexión teórica. Lo que sí es nuevo es la tasa de divorciados, impulsada por causas varias: desacralización del matrimonio, emancipación de la mujer, ingreso del Estado en labores asistenciales gracias a las cuales el hijo privado de protección paterna no corre el peligro de morir de inanición o crecer en un desamparo aterrador. Estos factores revisten carácter social y material. Pero no es menos decisivo un clima de opinión que se centra en la realización personal de los contrayentes y desplaza a un segundo plano obligaciones que la tradición consideraba imprescriptibles y de más cuenta, en conjunto, que la felicidad de la madre o del padre. La mudanza enorme queda bien ilustrada por la reacción de Pufendorf (otro teólogo, esta vez luterano y sajón) al célebre alegato divorcista de John Milton. En 1643, Milton había defendido el divorcio en un panfleto dirigido al Parlamento *(On the Doctrine and Discipline of Divorce)*. Milton afirma en su escrito que el matrimonio ha sido ordenado por Dios a fin de que hombre y mujer se hagan compañía:

> Dios, cuando instituyó el matrimonio, manifestó el fin que lo había inspirado con palabras que patentemente aludían a la decorosa conversación que con la mujer podría mantener el hombre, una conversación orientada a ahuyentar las agonías que comporta una vida solitaria. *No se menciona el propósito de procrear sino más adelante, como corresponde a un fin secundario en dignidad* (cursivas mías).

De aquí, el autor de *El paraíso perdido* pasa a la conclusión de que es lícito que dos esposos infelices se divorcien. Treinta años más tarde, en *Derecho natural y de gentes*, Pufendorf entabla una refutación frontal de este pasaje. El sajón admite el divorcio, aunque solo en aquellos casos en que las desavenencias conyugales generan un ambiente poco propicio a la crianza de los hijos. Lo que rechaza de lleno es que la relación entre los esposos se anteponga a su

obligación como padres (Libro VI, i, §24). Desde entonces, las cosas han dado un giro de ciento ochenta grados. La tesis de Milton, no menos desafiante, a su manera, que la de Bayle en lo tocante a la religión, suscita hoy en día una unanimidad casi total. Solo los católicos practicantes, y no siempre, insisten en negar que la infelicidad sea causa legítima para deshacer un matrimonio. No acaba aquí el asunto: en su polémica con Milton, Pufendorf agrega que, si el fin del matrimonio no fuera la procreación, nada debería oponerse a que se casen dos hombres. El propósito de Pufendorf era apurar su argumento *ad absurdum*, no formular una profecía. Pero ha sido profeta. El matrimonio homosexual se está abriendo camino en la legislación y la agenda política de las democracias… al abrigo de una noción que me entretuve en analizar hace unos años (*El hombre endiosado*, 2009). ¿Qué alegan los valedores del matrimonio homosexual? En esencia, que la felicidad conyugal representa un bien que sería injusto negar a dos ciudadanos cualquiera por el mero hecho de que se hallen adscritos al mismo sexo. El caso es que el matrimonio, según lo concebían Giambattista Vico o Pufendorf, está en cuarto menguante, y quizá termine por desaparecer si por ventura se prolongan en el futuro las inercias que gobiernan el presente. Nos quedan los muertos, el tercero de los motivos viquianos.

No sabemos a punto fijo por qué se ha dejado de honrar a los muertos. No hablo de la pena por el ausente, la cual no tiene por qué ser ahora menor que en el pasado. Me refiero a los ritos y ceremonias que, además de reunir un valor expresivo, servían para hacer una serie de votos y afirmar continuidades importantes en la vida social. Continuidad entre los vivos y los muertos; continuidad implícita entre las generaciones venideras y las actuales, a las que también se dispensará la honra fúnebre; conservación, en una palabra, del ente que constituimos colectivamente y que no queremos que se desate del pasado ni cese en el futuro.

El decaimiento del año litúrgico ha contribuido sin duda a complicar las cosas. Todavía en la época de nuestros padres y abuelos, el 1 de noviembre operaba como un relé social: activaba un mecanismo de testimonios y gestos que resultaría estúpido

descalificar alegando que revisten carácter automático. En rigor, somos automáticos durante el noventa y nueve por ciento de nuestras vidas. Lo es incluso la lógica, cuyo ejercicio resultaría imposible o estéril si el individuo hubiese de tirarse todo el rato recitando las figuras silogísticas y sus correspondientes modos. Pero el hombre contemporáneo ha pugnado por salirse, y en buena medida lo ha conseguido, de las estructuras que decidían por él. No se siente ya obligado, el 1 de noviembre, a acudir a los cementerios y depositar un ramo de crisantemos sobre la tumba del padre, la madre, el hijo o el cónyuge muerto. En lugar de esto, aprovecha el día feriado para irse de viaje o hacer *jogging* en la Casa de Campo. El tiempo pautado, ritualizado, en que residían nuestros antepasados, se ha convertido en un tiempo continuo que administramos a tenor de nuestros proyectos personales. La ecología urbana ha concurrido también a cambiar las costumbres. Los megacementerios de las grandes capitales, con su acumulación caótica de tumbas, adyacentes con frecuencia a una autopista, previenen la piedad, el recogimiento y el homenaje. Detrás de esta monstruosa efusión de cadáveres se perciben transfiguraciones potentísimas y tumultuarias, consecuencia del juego recíproco de la tradición y el desarrollo. Procede de la tradición el hábito de enterrar a los muertos. Y es atribuible al desarrollo la creación de recintos aislados, construidos extramuros de la ciudad. Antes los muertos se hacinaban en torno de los muros parroquiales, dando pie a situaciones que ya la medicina de finales del XVIII empezó a denunciar como intolerables. La economía funeraria promovida por los higienistas originó uno de los monumentos literarios del Romanticismo europeo: *Dei sepolcri*, el gran poema del veneciano Ugo Foscolo. En 1806 se hace extensivo a Italia el edicto napoleónico de Saint-Cloud, el cual, por razones sanitarias, proscribe que se caven tumbas dentro de los núcleos urbanos. También se decreta, esta vez por un apremio ideológico, un mismo tamaño para las lápidas, donde solo podrán figurar inscripciones homologadas por la Administración. Foscolo quiere pensar, o finge pensar, que la igualación de los muertos ordenada por el aparato burocrático de la nación invasora constituye simultáneamente una abolición del

pasado, único patrimonio de una Italia al borde de la extinción. Y postula un patriotismo funeral. Parafraseo: «El día en que los matrimonios legítimos, las leyes y la religión hicieron que los hombres, antes fieras, experimentaran piedad de sí y de los demás, fue también aquel en que los vivos empezaron a hurtar a la corrupción y al ataque de las bestias los restos mortales que la naturaleza, en perpetuo cambio, destina a otras vidas. Las tumbas eran testimonio de las gestas pretéritas y objeto de veneración por los hijos. De ellas surgían, en respuesta, las voces de los difuntos, y se juraba con temor sagrado sobre el polvo de los antepasados: piadosa costumbre que las virtudes patrias y la piedad, a través de ritos diversos, mantuvieron a lo largo del tiempo» (91-103).

El poema foscoliano acusa una debilidad importante, o, si se prefiere, una superficialidad. Foscolo anhela recuperar el rito con miras a un proyecto político: la unidad nacional. Ahora bien, los ritos se desarman, pierden su halo y su eficacia, tan pronto son puestos al servicio de un fin deliberadamente concebido. Y es que los ritos están afectados de una cualidad que, a falta de mejor nombre, llamaré «estética». Los ritos han de guardar entre sí y con las costumbres cierta afinidad, cierta congruencia. Deben insertarse en una estructura total de la que, por lo común, somos conscientes solo a medias. Cuando no ocurre lo último, se desactivan. Vuelvo a los cementerios. La dificultad no reside solo en que los cementerios caigan a desmano o sean horrendos, sino en que el propio hecho de la muerte ha terminado por sufrir una descolocación absoluta. No sabemos interpretar la muerte; no sabemos cómo codificarla, cómo incorporarla a una visión del mundo. Reparemos, sin ir más lejos, en los viejos. Salvo accidente, los que se mueren son los viejos, y por lo mismo, salvo accidente, el muerto es un viejo consumado. La vejez es la forma que adopta el ser humano camino de la muerte. De ahí que los gestos que se reservan al muerto no se puedan separar de los que se dispensan al viejo, o, expresado de modo más brutal, no esté claro cómo entrar al muerto cuando no se sabe cómo entrar al viejo. Ahora bien, ¿sabemos, los modernos, entrar al viejo?

La literatura antigua está colma de viejos espléndidos, de viejos no menos memorables que el guerrero en la flor de la edad.

Tenemos a Príamo, rey de Troya, padre de infinitos hijos, y débil y postrado ante Aquiles, del que solicita gracia para poder enterrar a su hijo Héctor. Tenemos a Anquises, quien se ha unido a una diosa para generar a Eneas y que este rescata, subiéndolo a hombros, de Troya incendiada. Los artistas han infundido en Anquises la musculatura formidable con que se representa a Dios en las escenas del *Génesis*. Pero también han intentado sugerir un efecto de derrumbe, de invalidez[1]. El talento de los poetas para glosar la vejez, para convertirla en algo que sea más que un espacio interpuesto entre la salud y el *requiescat in pace,* no es casual, ni puede reducirse a una mera habilidad técnica, quiero decir, a una destreza en el empleo de tropos y motivos literarios. Cabe aseverar que hasta hace poco los rigores de la poesía, el carácter pautado de la poesía, estaban impresos en las propias costumbres. Que existía, apurando la analogía, una métrica de las costumbres. Una comedia de Aristófanes, *Las nubes*, nos documenta sobre lo que significó para las sociedades viejas la ruptura de esa métrica. La diana contra la que dispara Aristófanes son Sócrates y la democracia, esto es, el pensamiento racional y la permanente puesta en cuestión del pasado. Aristófanes reprocha a Sócrates que especule sobre los dioses, y a la democracia que subvierta las normas sociales y desquicie a los viejos, a las mujeres, a los jóvenes, de los roles que el rito requiere para desplegarse en toda su plenitud. Esta economía que he llamado «poética», pero que también cabría denominar «musical», ha desaparecido de la cultura moderna. No lo digo por lo que pasa ahora, sino por lo que viene ocurriendo desde hace un siglo. En el *Ulysses*, Joyce se esmera ya en descripciones que los cánones imperantes en su tiempo estimaban incompatibles con el gran arte: Leopoldo Bloom, el protagonista, lee y medita mientras defeca y el vapor tibio de las heces asciende y acaricia sus nalgas. Bloom se masturba, y así sucesivamente. Nos enfrentamos a un fenómeno que se manifiesta a través del arte pero que, al mismo tiempo, va más allá del arte. La vulneración de las normas traslada a la literatura y otras formas de expresión una resistencia general, creciente, a constreñir los contenidos dentro de la geometría del rito.

Bloom, por cierto, infringe también las leyes de la edad. Un hombre de treinta y ocho años no debería complacerse en los ejercicios escatológicos que Joyce le atribuye. Ni masturbarse.

No estoy hablando, cierto, de hechos. Miles de millones de adultos hacían cosas… de las que se ha considerado impertinente hablar. Lo significativo es que nos hayamos atrevido a hablar de lo que *no se debe* hablar, donde «debe» señala un perímetro: una frontera que separa lo permitido de lo prohibido y que por lo tanto abraza, bien por inclusión, bien por exclusión, un mundo organizado de conceptos. Borrar el perímetro implica abolir los conceptos, introducir una igualación y una especie de desorden. En este desorden han ingresado nuestros viejos. Y pongo el acento en los viejos y no en los jóvenes porque se aprecia una asimetría entre los primeros y los segundos. Se insta a los viejos a vivir como jóvenes, y no al revés[2]. Los seriales de televisión, la publicidad oficial, la Administración, invitan a los viejos a viajar, a echar una cana al aire o, con permiso del médico, a descender desde lo alto de una sierra en parapente. Esta primavera sembrada, a través de los servicios asistenciales, en el paisaje invernal de la vejez, causa asombro, admiración y melancolía. Asombro, porque revela una voluntariosa, desesperada, negación de la muerte; admiración porque nunca, desde que el hombre es hombre, se ha protegido tanto al débil; melancolía, porque la quiebra probable de las finanzas públicas y la desproporción cada vez mayor entre viejos y jóvenes anuncia ya una recolocación del viejo que en lo material será a la baja. Habida cuenta de que se le ha arrebatado un espacio moral específico, el viejo irá también a la baja en lo que no es material. Un viejo presciente no pediría lo que no va a ser posible que se le dé, a saber, una porción creciente de la tarta social. Reclamaría… un retorno a la sociedad antigua. Pero ¿cómo diablos volver a la sociedad antigua? ¿Cómo restablecer sus equilibrios, su prolija sintaxis? La respuesta es: lo ignoramos por completo. Y como lo ignoramos por completo, la recuperación de la sociedad antigua no puede ser un proyecto. Ni político, ni moral. El viejo presciente, en consecuencia, sería presciente solo en apariencia.

La precarización del mundo recibido afecta a todos, si bien no a todos por igual. Existen individuos especialmente sensibles a los efectos alienantes del cambio, incluso allí donde el último arroja un saldo que desde muchos puntos de vista es forzoso defender como positivo. Estas criaturas obstinadas… son los conservadores. Comprender cómo son los conservadores y por qué lo son, y de paso y por un contraste inevitable, precisar el perfil de los que se encuentran en las antípodas del conservadurismo, constituye el objetivo de este libro. El término «conservador», en su acepción *política*, aparece ya en un manuscrito de Mme de Staël que permanecería inédito hasta 1906: *Des circonstances actuelles qui peuvent terminer la Révolution et des principes qui doivent fonder la République en France*. Mme de Staël, deseosa de encontrar una fórmula que impida a la vez los excesos jacobinos y la reversión de Francia hacia la monarquía absoluta, propone la creación, en los amenes del Directorio, de un «Cuerpo conservador» formado por notables cuyos cargos sean vitalicios. Se valió del hallazgo Napoleón, un hombre de rompe y rasga y gran odiador, por cierto, de la Staël. El propósito de Napoleón era liquidar el jacobinismo inercial de los termidorianos, aunque sin cuestionar la ruptura con el Antiguo Régimen que la Revolución había provocado y sobre la que se asentaba su fortuna política. Con ese fin instauró un *Sénat conservateur* (conservador por cuanto pretendía proteger oficialmente la Constitución) que él tuteló desde cerca y que debía servir al adelantamiento de sus designios personales. Por supuesto, Napoleón no fue un conservador. Un hombre hecho a acumular muertos propios y ajenos en el campo de batalla carece de fijación, de estabilidad emocional. Napoleón, esencialmente, fue un enorme oportunista. Se entiende, pese a todo, que su maniobra oficializara el conservadurismo en política. La idea era salvar una situación compleja y crecientemente intratable por el procedimiento de proponer soluciones que fueran percibidas como un mal menor (o, equivalentemente, un bien relativo) por las grandes fuerzas en liza: las que venían de la Revolución y las que combatían la Revolución. El conservador político, cuando sabe lo que vale un peine, mantiene con el tiempo histórico una relación pragmática: sus virtudes residen

en su capacidad para averiguar equilibrios allí donde otros propugnan la ruptura, bien hacia delante, bien hacia atrás. Esta habilidad nos remite más al arbitrio inteligente, a la diligencia en la elección de los medios, que a una manera de sentir el mundo, y de ella no me voy a ocupar demasiado en lo que sigue (solo abordo el asunto en el cap. 5, o para ser más exactos, en su primera mitad). Me interesa mucho más el conservadurismo moral que las formaciones, y a veces las conspiraciones, a las que conferimos el nombre de «conservadoras».

Ha llegado el instante de hacer al lector una primera advertencia: los conservadores a que van dedicadas estas páginas hacen acto de presencia, se apersonan y precisan, a partir de la Revolución Francesa. En este sentido, el conservador aparece después, y no antes, que el progresista, el cual ya había dado muestras acabadas de sí, ya había presentado sus credenciales, a lo largo del poderoso movimiento de ideas que recorre y agita el Siglo de las Luces. Es la Revolución, no obstante, la que pone de largo y escenifica a escala gigantesca el progresismo: la que saca a este de los libros y lo convierte, en palabras que tomo de Edmund Burke, en «el fenómeno más estupefaciente que hasta ahora se ha conocido». Después del 9 termidor o del 18 brumario (cada historiador elige la efeméride que más le peta) la Revolución de 1789 concluye. Pero concluye como *événement*, no como proceso. No se apaga por tanto el conservadurismo, que es la sombra, la reacción, que a ese proceso va adherida. Fenómenos que nos resultan ya familiares (la democracia, las nuevas formas de producción, el mercado) alteran la medida de las cosas y fuerzan al individuo a redefinir sin tregua su papel en la sociedad. Es este zarandeo el que trastorna, exaspera y deja sin sitio a los conservadores.

Me placería agregar, a la precedente precisión temporal, una segunda precisión, referida ahora a los contenidos y no al calendario. Me gustaría hacer, en fin, un inventario de las doctrinas conservadoras. Pero no es posible. No quiero decir con esto que el hombre conservador, como cualquier otro hombre, salvando a los tontos de capirote, no cultive estas ideas o las de más allá. Lo que pasa es que es posible adoptar una actitud conservadora o exhibir

un temperamento conservador al filo de doctrinas dispares. El conservadurismo de Burke es inseparable de la Inglaterra georgiana; el de Chateaubriand, de los hechos revolucionarios franceses; José María Pereda averigua su timbre reaccionario, su pasión, durante los estertores del carlismo. Los tres fueron conservadores por distintos motivos, lo que no quita para que fueran conservadores hasta la médula. ¿Paradójico? No. Las actitudes no son pensamientos llevados a la práctica sino formas vitales que encuentran en esos pensamientos un estímulo y, a veces, un pretexto. Nunca, en rigor, responde el hombre al pensamiento como la pianola al rollo de papel en que está perforada una partitura musical. Esto, repito, no ocurre, en rigor, nunca. Y ocurre todavía menos en el caso de los conservadores, o mejor, de nuestros conservadores. Con seguridad absoluta, la degradación de Luis XVI a primer funcionario de la nación *no* fue el motivo principal por el que Burke resolvió iniciar una cruzada contra los revolucionarios franceses. Le horrorizaba, es cierto, que una asamblea representativa se arrogara el derecho de determinar, de modo discrecional y perpetuamente revisable, la forma política de una nación. Era inconciliable, en una palabra, con la idea revolucionaria de soberanía nacional. Pero lo último se le antojaba horrendo, no en atención a consideraciones constitucionales, sino por una causa infinitamente más profunda. Lo que Burke rechazaba es que la realidad humana o social pueda engendrarse por un acto de la voluntad. En esto, Burke ocupó las antípodas de Rousseau. Ahí estaba la madre del cordero, no en las formas políticas en sí. Y esta posición, que más que una posición es una instalación frente al mundo, se puede expresar de distintas maneras: como una diferencia de opiniones sobre lo que significa ser ciudadano; o sobre lo que significa la ley; o sobre lo que significa la libertad; o la creación en arte; o los deberes para con nuestros padres o nuestros hijos. La categoría «conservador», en fin, raramente se agota en los epígrafes que sirven para recapitular un cuerpo de doctrina.

Lo último se aprecia con claridad meridiana al leer a autores como Chateaubriand. Por supuesto, Chateaubriand fue monárquico y católico. Pero esto no es lo importante. Lo que importa son las

sensaciones a que le expuso su monarquismo y su catolicismo. Merece la pena destacar un pasaje de *Memorias de ultratumba* en el que Chateaubriand relata la penosa desbandada de los restaurados borbones y su corte cuando Napoleón, tras escabullirse de la isla de Elba, desembarca con un puñado de hombres en suelo francés. Mientras el anciano y extemporáneo Luis XVIII se apresta a dejar París y ponerse a buen recaudo, las autoridades publican un decreto enigmático: *courir sus Napoléon*. La fórmula «courir sus», intraducible al castellano, procede de las viejas ordenanzas francesas y concede franquía universal para herir, detener o matar a un fuera de la ley, incluidas las fieras no humanas. Chateaubriand se mofa, retrospectivamente, de este ucase de sabor medieval: «La portentosa medida decretada contra Bonaparte fue la orden *courir sus*. Luis XVIII, casi paralítico, ¡debía *pasar por encima* del atleta que se había puesto el mundo por montera! […] ¡*Courir sus* en 1815! *¡Courir sus!* ¿A quién había que echarle la pierna encima? ¿A un lobo? ¿A un capitán de forajidos? ¿A un señor felón? No: ¡a Napoleón, que había pateado a todos los reyes, los había atrapado y marcado por siempre jamás con una N imborrable!».

Lo más extraordinario, sin embargo, era que ya nadie recordaba en Francia qué demonios quería decir *courir sus*:

> De esta ordenanza, a poco que se la considerara de cerca, se desprendía una verdad política que nadie veía: la raza legítima, extrañada de la nación durante veintitrés años, seguía atada al momento en que la había sorprendido la Revolución, en tanto que la nación había continuado transformándose en el tiempo y el espacio. De ahí la imposibilidad de entenderse o encontrarse: religión, ideas, intereses, lenguaje, tierra y cielo, todo, todo, era distinto para el pueblo y para el rey…

El pasaje impresiona por su profunda ambigüedad. Chateaubriand, enemigo necesario de Napoleón, no fulmina al déspota, al *parvenu*, derramando sobre él tales y cuales descalificaciones rituales. Lo que le aprieta a Chateaubriand, lo que le angustia, es menos la interrupción o cesación de un sistema de ideas (el legitimismo, el catolicismo) que la conciencia agudísima de que las cosas se acaban, sean o no buenas. El progresista, al menos en su encarnación

revolucionaria, está en otra cosa. No solo el progresista es un hombre de ideas, sino que estas se han desplazado hacia el futuro. La resulta es una depreciación del pasado, entendido como el periodo infeliz en que la idea no había logrado todavía materializarse o llegar a sazón. Cuando los revolucionarios acordaron introducir un calendario cuyo punto de partida fuese el 1 vendimiario del año 1, esto es, el 22 de septiembre de 1792, fecha que venía a coincidir más o menos con la proclamación de la República, se planteó la pregunta de qué hacer con el pasado: si pautarlo conforme al nuevo sistema, o dejarlo como estaba. Fabre d'Églantine zanjó la cuestión de la manera siguiente: «No podemos contar los años en que los reyes nos oprimían como un tiempo en el que hemos vivido». La idea suprime el pasado, bien instantáneamente, cuando la revolución triunfa y abrasa un mundo vituperable, bien poco a poco, conforme la idea, al avanzar y completarse, rebaja el pasado a tiempo usado, a tiempo de desecho.

La dificultad de los conservadores para injerirse en un sistema de ideas ha tenido como consecuencia el que muchos de ellos se muevan en la esfera pública contemporánea adosados a identidades que a menudo son postizas. El conservador anhela una atmósfera moral intrínsecamente distinta de la que le insta nuestra época. Ocurre, no obstante, que los mecanismos políticos y societarios vigentes no sirven para cambiar la atmósfera moral. Como los demás partidos, los de signo conservador se ven en la precisión de prosperar en el mercado democrático manejando con cacumen y sentido de la oportunidad una agenda centrada en puntos referidos por lo común a los asuntos del día. Este esfuerzo de claridad, de concisión, de eficacia para lo de ahora, repugna al genuino *ethos* conservador, el cual se orienta, como la gigantea al sol, hacia formas de vida difusas y muchas veces inconciliables con las instituciones democráticas, incluso liberales. Cabría concluir, forzando la figura, que no existen en realidad partidos conservadores, o que lo son solo por analogía. O que ser conservador en política, dentro de una democracia, es ser algo que a la postre no se puede ser. No estoy hablando del todo en serio, de acuerdo. Si lo que antecede fuera estrictamente verdad, los expertos en demoscopia no podrían

establecer correlaciones útiles entre el catálogo de rasgos que se estiman indiciarios de una mentalidad conservadora, y determinados comportamientos a pie de urna. Pero insisto: en tanto que la existencia de un ideario progresista (o liberal, o socialista), o la pertenencia a una Iglesia o a una causa quizá minoritaria pero claramente definida, proporcionan al militante la ocasión de perfilarse ante el mundo y los demás, esto es, habilitan una forma de autoconciencia, el conservador, o muchos conservadores, envían de sí señales erráticas, sin ilación interna. La confusión ha ido a más por causa de ciertas promiscuaciones de data reciente, al menos desde una perspectiva histórica. Pensemos, sin ir más lejos, en el fenómeno Thatcher. A finales de los setenta, Margaret Thatcher inició una revolución duradera de la sociedad británica desde la jefatura del partido conservador de su país. Empieza por ser un poco extraño que un partido conservador haga una revolución. La sensación de extrañeza aumenta cuando se para mientes en que Thatcher combinó la veneración *tory* hacia ciertos símbolos del pasado con una denodada militancia liberal en la esfera de la economía. En materia económica, los thatcherianos fueron lo que los anglos denominan *free marketeers*, partidarios de que el mercado asigne los recursos con una mínima intervención del gobierno. Ahora bien, una sociedad dinamizada por un capitalismo poco sujeto a controles es incompatible con la estabilidad de las cosas, con la relativa fijeza, que gustan al conservador. Pese a todo, la revolución thatcheriana ha trascendido a la opinión como una revolución «conservadora».

La experiencia reaganita ha añadido caos al caos. Reagan logró constituir una mayoría republicana de grandes proporciones atrayendo simultáneamente el voto de los fundamentalistas evangélicos, de los descontentos por una presión fiscal que empezaba a percibirse como excesiva y de los patriotas afligidos por la debilidad que en política exterior había acusado la Administración Carter. El conglomerado reflejaba una concurrencia electoral, no una concurrencia de actitudes. De hecho, ser creacionista, o padecer otro cualquiera de los achaques a que tan propensos son los avecindados en el *Bible Belt* no implica ser libertario económico, ni

ser libertario económico implica adherirse a una causa patriótica. Si acaso, al revés. El aumento de fondos públicos que va anejo a una potenciación de las fuerzas armadas y la necesidad consiguiente, en el corto o medio plazo, de compensar ese gasto por vía fiscal, no pueden, no deberían en teoría, complacer al libertario. Sería de esperar, igualmente, que este se sintiese incapaz de caber en los principios que establece, con firmeza apodíctica, la Palabra Revelada. Pero la estrategia cuajó, de resultas de lo cual muchos americanos y toda la izquierda europea siguen persuadidos no solo de que Reagan fue un conservador, sino de que fue conservador justo en la medida en que fue libertario económico. O viceversa.

Se me antojaría un tanto raro no hablarles de Franco, una figura que a casi todos los españoles nos pilla más de camino que Reagan o Thatcher. ¿Fue Franco un conservador? Entre el presunto progresismo de la izquierda y el presunto conservadurismo de Franco se postula una oposición dramática, no matizada por ningún proceso intermedio, ni corregida por la posibilidad de que Franco fuera menos conservador de lo que se tiende a pensar, o de que existan en la izquierda titilaciones, reflejos, contraídos del franquismo durante los cuarenta años que duró la dictadura. Pero *natura non facit saltus*: la naturaleza no da saltos, y la sociedad, tampoco. La izquierda española actual no ha surgido del cero absoluto, o de ese cero retrospectivo que fue la República. En puridad, la izquierda actual es una recusación del franquismo y también una consecuencia del franquismo, así como la derecha actual es una adaptación del franquismo y, simultáneamente, el resultado de su liquidación histórica. De modo que el interesado en que la verdad predomine sobre las pasiones de partido debe hacerse la pregunta con que he dado inicio a este párrafo: ¿fue Franco conservador?

Según se mire, o sí y a la vez no. Una cosa es lo que Franco fue en sí, entiéndase, lo que Franco era cuando vestía de paisano, y otra las políticas que se vio obligado a desarrollar para mantenerse en el poder. Un tercer factor nos vendría dado por los efectos laterales, muchas veces indeliberados, de las políticas franquistas. Nosotros hacemos un paquete con todo y al fardo, al lío, lo llamamos

«franquismo». No cabe duda de que el-hombre-Franco era un conservador, con fugas, al menos a partir de cierto momento, fuertemente reaccionarias. Los gustos, la lírica de Franco, remitían a un tiempo anterior. El autor del guion de *Raza* es un reaccionario; el hombre que atribuía al brazo incorrupto de Santa Teresa virtudes taumatúrgicas podría haber figurado en el friso de devotos fanáticos que Galdós nos pinta en *Doña Perfecta* o *La familia de León Roch*. La necesidad de cerrar compromisos políticos forzó al Régimen a alianzas extemporáneas. Ya en 1945, la retórica fascista de la Falange constituía un lastre, una enojosa herencia de los años treinta. Existen indicios múltiples de que el Generalísimo no era afín, es más, era esencialmente desafecto, al juego de trompetería, a las fanfarrias y exaltaciones, de los camisas azules. Sea como fuere, presidió ceremonias oficiales vestido con el uniforme de Falange. Al uniforme añadió la boina carlista, cifrando en esa indumentaria sincrética la pluralidad de fuerzas de que se alimentaba el Movimiento Nacional. Después de la muerte de Franco muchos falangistas han expulsado de su ropero la boina roja, símbolo de una tradición que es incompatible con el falangismo y que solo se yuxtapuso a este por la urgencia de formar un frente contra la República después del Alzamiento.

Pero existen otras dimensiones. Tras la autarquía y el gasógeno, vino el desarrollismo. Entre el Plan de Estabilización de 1959 y la muerte de Franco la economía española crece a una tasa media anual del 7,5 por ciento, esto es, con una celeridad casi china. El país experimentó una gigantesca transformación, en lo material y en lo social. Masas enormes de población emigran del campo a la ciudad mientras, a lo largo del litoral mediterráneo, se levanta un muro de cemento, una línea Maginot en vertical cuyos perfiles monstruosos me sobrevivirán a mí y les sobrevivirán a ustedes. Y es que lo primero es lo primero, y la primera industria del país era el turismo barato y a gran escala. ¿Es el desarrollismo conservador? No. El desarrollismo con propiedad privada no es más conservador que los planes quinquenales. Puede ser más eficaz, puede entrañar menos sacrificios y atropellos, pero no es más conservador en espíritu. Lo fascinante, para quienes conocimos el franquismo o

parte de él, fue el cambio asombroso que la industrialización rápida y la apertura al exterior produjeron en el país. Situémonos en una película española de finales de los sesenta o principios de los setenta. Ocho de cada diez veces, la película estaba protagonizada por unos españoles pequeñitos y pardales a quienes el azar o una apuesta mal concebida habían introducido en un mundo exótico, constelado de mujeres delirantemente sexys e intermitentes destellos discotequeros. Hasta poco antes, el modelo de belleza había seguido siendo el de las mujeres de Julio Romero de Torres: cabello azabache, tez lívida y una expresión entre desafiante y desesperada, como la que todavía gastan algunas tonadilleras cuando ponderan en sus canciones los hechizos y quebrantos del amor. La irrupción de suecas, o equivalentes, trastornó las categorías antañonas y despertó un ansia difusa, promiscua, de hembras blondas, piernilargas y presuntamente fáciles. Todo se alteró de repente. Se empezaron a beber bebidas extrañas en vasos de hechura peregrina, en tanto que los celtíberos, adiestrados en el agarrado con que, durante la posguerra, habían desafiado el celo tutelar de la Iglesia, aprendían a moverse como lo exige el baile suelto.

Por supuesto, no fuimos un caso único. Toda Europa se transformaba, o, si quieren, toda Europa se había puesto a bailar de otra manera. No fue una transición fácil. Maravilla comprobar qué íntima resistencia atenaza la anatomía de los europeos que entre finales de los cincuenta y principios de los sesenta procuran adaptarse a las pautas sentadas por la música norteamericana. En *La Peau Douce*, de Truffaut, la bellísima hermana de Catherine Deneuve se marca un baile asombrosamente estatuario con un joven en una *boite*. Por esas calendas los franceses han logrado desenganchar sus cuerpos, pero parece claro que, satisfecho ese paso preliminar, no saben todavía qué demonios hacer con su busto, piernas y brazos. Al final de *Il magnifico cornuto*, una película de Antonio Pietrangeli protagonizada por Ugo Tognazzi y Claudia Cardinale, esta baila suelto con unos amigos. Y se agita con frenesí, aunque sin despegar los pies del suelo. Quien aspire a comprender en concreto, en vivo, qué es el cambio cultural, debería tomarse la

molestia de echar un vistazo a estas películas intersticiales, construidas en el espacio ambiguo que media entre eras disconformes y sucesivas. En España el cambio fue, si no más profundo, quizá más vertiginoso, más vertiginoso por más tardío. Y, sobre todo, más incoherente. Las novedades se volcaron, magmáticamente, en mentes ahormadas por los rigores de la dictadura. El caso es que, a principios de los setenta del siglo pasado, las costumbres españolas eran un caos, moderado por la camisa de fuerza del Régimen y el tirón centrípeto, aunque espasmódico, de la tradición.

En mi opinión, el caos persiste. Permítanme un último apunte cinematográfico. En 1953, el año en que nací, se lleva a la pantalla *Vacaciones en Roma*, la película que protagonizan Audrey Hepburn y Gregory Peck. El film concluye con una recepción que la princesa fugazmente rebelde (Audrey Hepburn) da a la prensa internacional. Por una eutrapelia del director, los periodistas asistentes son periodistas reales, no actores. España, lo recuerdo perfectamente, estaba representada por los corresponsales en Roma de *ABC* y *La Vanguardia*. Debí de ver la película mucho más tarde, a los doce o trece años, en televisión, cuando la televisión era todavía en blanco y negro. ¿Saben lo que más me desconcertó, ocasionándome una especie de rubor? Que los dos nuncios de España fueran increíblemente pequeños. Más pequeños, de suyo va, que Gregory Peck, un hombre muy grande. Pero más pequeños también, notoriamente más pequeños, que los corresponsales de los demás países. Pequeños a la par, como si la pequeñez fuera una característica nacional. Esta susceptibilidad, aliada a la fascinación que despertaban las suecas, o mejor, el mundo presuntamente superior que las suecas encarnaban, dislocó a los españoles y al tiempo les infundió fuerza. Les comunicó la voluntad de cambiar a cualquier costa, anticipando, o como allanando, el proceso hacia la Transición. La cuestión de la altura, por cierto, no es baladí. Los europeos de las naciones ricas empiezan a crecer (y a ponerse un palmo por encima de los españoles) hacia mediados del XIX. Detrás de este empuje hacia arriba está la opulencia relativa, por lo tanto, la industria y una organización social más eficaz. Y quien dice una

organización más eficaz, dice también un orden civil garantizado por instituciones políticas modernas. Está, en fin, el desarrollo. Nuestro desarrollo se demora un siglo, aunque al fin llega. Desde mediados del siglo pasado hasta la fecha, los españoles han aumentado cerca de quince centímetros, hasta converger finalmente con Europa. Luego vendría la democracia. Es como si hubiésemos conseguido la talla que queríamos tener. ¿Ha sido un éxito? Casi todo el mundo contestaría que sí. Se dispone de muchas más facilidades materiales, y a nadie le meten en la cárcel por soltarle cuatro frescas a un ministro o al presidente del Gobierno. Un amigo me resumía la situación diciendo que vivimos mejor de lo que hemos vivido nunca. Esto constituye una obviedad si se interpreta al filo de las variables que maneja el sociólogo profesional. Pero mi amigo quería decir más. Quería decir que el momento actual es comprehensiva, intrínsecamente superior, a cualquier otro de la historia española. Aquí tropezamos con un optimismo que no todos los conservadores compartirían. ¿Por qué? Conviene examinar el asunto con calma.

Lo que con frecuencia hace entrañable o deseable una forma de vida, es que es nuestra, es que somos nosotros los que la hemos vivido o estamos viviendo. Si las formas de vida se pudieran tasar como se tasan los sacos de patatas o se tasa el PIB o la inflación monetaria, la relación que mantenemos con nuestra vida se alteraría por completo. Querríamos nuestras vidas (y quien dice «nuestras vidas» dice «nuestros padres», «nuestros hijos», «nuestro cónyuge», «nuestros amigos») por razones que podría entender cualquier persona, incluso un alienígena inteligente. Esto es absurdo. Esto es utópico. Lo odioso, y a la vez grotesco, de las utopías es que son una abstracción que nos separa de todo motivo auténtico, concreto, para desear vivir en ellas. ¿Cómo diablos podemos saber que un español del siglo XVII se sentiría mejor, sería más feliz, viviendo en el siglo XXI? La pregunta es prepóstera, anacrónica. Es anacrónica porque, en la hipótesis de que el espectro de ese español consiguiera personarse ante nosotros, la vida que se le estaría proponiendo como alternativa a la suya de verdad acusaría un formato esquivo a su capacidad de aprehensión. Se le estaría invitando a elegir experiencias, valores, que nosotros comprendemos

pero que él percibiría confusamente, o no percibiría en absoluto. Es cierto que todo el mundo, sin precisión de fecha o lugar, prefiere no pasar frío a pasarlo; y no pasar hambre a pasarla; y llegar a los ochenta años que palmarla a los treinta y cinco. Y no lo es menos que, hacia 1960, los españoles rústicos abandonaron en tropel y de modo voluntario el agro nativo por la ciudad. O que por esas fechas los españoles querían ser europeos, según nos pintaban a los europeos en las películas de entonces. Ahora bien, ¿qué demuestra lo último? En rigor, una crisis interna y una fascinación por valores que se conocían, sí, imperfectamente, pero que era dable imaginar de distintos modos: por analogía, por yuxtaposición parcial e, igualmente, por contraste parcial. En todo caso se trataba de valores inteligibles, incluso, a su manera, familiares: a fin de cuentas, estábamos mucho más cerca de la Europa desarrollada que de la Conchinchina o de los territorios hiperbóreos sobre los que especula Heródoto.

Los que ya peinamos canas y no tenemos que acudir a las hemerotecas para revivir los años anteriores a la Transición, podemos reproducir el proceso sin dificultad alguna. Una sucesión de contigüidades, intervenida por leves inflexiones, nos unía a Europa, al tiempo que nos colocaba debajo de ella. Y anhelábamos apurar esa distancia, juntar los dos extremos de la sucesión. El continuum, la suma de inmediaciones que permiten comunicar entre sí dos formas de vida, se rompe cuando se toman referentes demasiado remotos. Consideremos un valor básico y moralmente profundo: la movilidad social. La movilidad social constituye una bendición absoluta en sociedades que se conciben a sí mismas como igualitarias y que necesitan neutralizar la desigualdad que en ellas subsiste mediante la promesa de que el inferior solo lo será provisionalmente. En las democracias actuales, el inferior crónico (o por enfermedad, o por falta de capacidad, o por carecer de una educación suficiente) es un paria. En el siglo XVII la desigualdad estaba incrustada en la estructura misma de la sociedad. En compensación, existía la esperanza de una supresión de las jerarquías en la vida después de la vida. Recordemos *El gran teatro del mundo*, de Calderón. La muerte restaura la igualdad esencial de

los hombres y sobre todos se derrama, como agua lustral, otra justicia, otra economía moral y otro equilibrio. ¿Podemos asegurar que el riesgo de sentirse un paria irremediable en este mundo, que a la vez es el único mundo, representa solo una deseconomía menor, un inconveniente, de la sociedad actual respecto de la pretérita?

Antes de contestar, recordemos que las preguntas solo tienen sentido cuando se sabe a quién se están formulando. Yo soy un plebeyo español de principios del tercer milenio. Soy plebeyo en la acepción técnica de la palabra: carezco de títulos de nobleza y debo trabajar para vivir. También comparto la mayor parte de los reflejos mentales de mis contemporáneos. Yo, un plebeyo español de principios del tercer milenio, no puedo imaginarme, sin espanto, en el mundo que asocio a los plebeyos del siglo XVII. Pero eso me ocurre *a mí*. No puedo responder por los contemporáneos de don Gregorio Guadaña o del Buscón. Están demasiado lejos y no los veo. Desconozco, por ejemplo, en qué difería su fe de la nuestra, o qué sentirían si fuesen invitados a ingresar en un mundo en el que la fe, ya, es otra cosa. En vista de estas ignorancias, el conservador considera más prudente no meterse en camisa de once varas. El conservador le contestaría a mi entusiasta amigo que quizá sería menos aplastantemente optimista si se hubiese tomado la molestia de pensar lo suficiente[3].

Permítanme que haga una apuesta sobre la emoción fundacional, constitutiva, que alimenta desde dentro a los conservadores, tal como yo los entiendo en estas páginas. Ya les he dicho que el conservadurismo consciente de sí nace como una reacción contra la Revolución Francesa. Se trata, en fin, de un fenómeno moderno, construido, y voceado a la vez, por Edmund Burke. Burke profesó la confesión anglicana, fue técnicamente un diputado *whig,* y mantuvo una relación con los estamentos más equívoca que, por ejemplo, la de Donoso Cortés, vinculado al integrismo, y también al histerismo, del conde De Maistre. Burke y Donoso, en fin, nos remiten a mundos civilizatorios por completo distintos. Ello no quita, sin embargo, para que exista un algo que los acomuna, por mucho que tengamos que ejercer la espeleología para dar con el punto, el centro remoto, en

que los dos convergen. Traspongámonos al año de gracia de 1793. Condorcet, cuyo arresto ha sido decretado por la Convención tras la caída de los girondinos, escribe su libro sobre el progreso indefinido de la humanidad desde un escondrijo situado en la pequeña rue Servandoni, a toda prisa y sintiendo el aliento de la muerte en el cogote. En cierto momento afirma que tal vez, en el futuro, los conocimientos adquiridos por la ciencia depararán al hombre la posibilidad de criar individuos sanos y virtualmente inmortales. Es evidente que el autor ha desplazado su afán religioso de trascendencia a un plano tecnificado y simultáneamente poetizado, y que hay que transliterar sus palabras para que se haga manifiesto todo lo que llevan dentro. En efecto, Condorcet elude llamar al mundo futuro y perfectísimo «Paraíso»: como es un comecuras, un anticlerical, en lugar de «Paraíso» escribe «Elíseo», velando con una donosura virgiliana una idea de naturaleza escatológica y raíz cristiana.

Dejo pasar cinco años. En 1798, Malthus polemiza con el difunto Condorcet en la primera versión de su ensayo sobre la población. Malthus, como se sabe, descreía de la perfectibilidad humana. De no ser así, no habría formulado su teoría de la población, la cual pronostica que el excedente cíclico de hombres sobre los recursos disponibles solo puede ser redimido a través de las hambrunas y las enfermedades, a lo largo de un proceso reiterativo que las instituciones políticas nunca serán capaces de corregir. Pero Malthus añade algo más primario y más sabroso. En su *Ensayo sobre el principio de la población* ataca las ensoñaciones sobre la inmortalidad del difunto Condorcet empleando un argumento veterinario. Es imposible, afirma Malthus, empujar una especie más allá de ciertos límites. Es verdad que los mejoradores ingleses han conseguido, después de muchos cruces, razas de cordero que dan buena lana y razas de cordero que dan buena carne. Ha sido posible, incluso, que los corderos de la variedad Leicestershire hayan terminado por desarrollar cabezas muy pequeñas y extremidades muy cortas. Pero nadie, nunca, obtendrá corderos Leicestershire de cabeza diminuta y patas tan cortas como las de una hormiga.

La analogía malthusiana induce al asco, un asco que empieza por lo material y luego se derrama hasta lo moral. Así como mueve a espanto la anticipación de una oveja cuya cabeza quepa en el cuenco de la mano o cuyas patas sean menos largas que nuestro dedo meñique, nos estremece imaginar a un individuo tan longevo que estuviera a su alcance casarse cien veces y generar más hijos de los que se pueden retener en la memoria sin ir anotando sus nombres, por fecha o según otro criterio cualquiera, en un libro de contabilidad. Hijos innumerables y anónimos y que, por trascordados, podrían volver hasta nosotros bajo la apariencia y las funciones del que no es hijo sino cónyuge o enemigo mortal o empleado genérico de la Seguridad Social, tal día en que acudimos a una oficina para evacuar tal o cual asunto. Sí, ese individuo sería horrendo, o, mejor, constituiría un no-individuo, un monstruo. Perfeccionarse, hasta rematar en un no-individuo, no parece la mejor idea que pueda ocurrírsele a un tipo en sus cabales, salvo que no sea en realidad un tipo en sus cabales, sino un *cyborg* camino de completar su conversión definitiva en un robot racional. De modo que falla algo nuclear, algo profundo, en la idea de Progreso de Condorcet. Qué es eso que falla, lo he dicho ya. Falla el punto de vista. El amante del progreso indefinido nos proyecta tan lejos de lo que somos, que lo que en realidad hace es proponernos que seamos como no somos. Algo remoto y fantástico, y por fantástico, insoportablemente ajeno. El que comparte este sentimiento de repugnancia, modulable de mil maneras distintas, es un conservador. El que se deja llevar por el vértigo de un concepto, y quiere más al concepto que a la prolija e imperfecta realidad en la que tiene hincados los talones, es un visionario y, a veces, un petulante. Este planteamiento dicotómico, o bivalvo, o como quieran llamarlo, acusa infinitas simplificaciones y está expuesto a otras tantas, infinitas, objeciones. Pero señala una frontera profunda en el orden moral y político, una división que separa a Burke y Donoso Cortés de Condorcet, Rousseau o Marx.

Mi análisis del conservadurismo e, inevitablemente, de aquello contra lo que este protesta, me llevará a lo largo del libro a territorios aparentemente remotos: la estética, el lenguaje, las

relaciones conflictivas entre liberalismo y conservadurismo. También intentaré explicar por qué el conservador es renuente a abrazar el individualismo moderno, y la forma que dicha reticencia adopta en la esfera de la metafísica y la teoría moral. En el capítulo que viene a continuación hago balance de las nociones sobre las que se asienta el progresismo canónico. El proceso comienza, más o menos, a principios del XVII y compone la melodía, la música de fondo, sobre la que, por un juego inevitable de contrastes, irá recortando su silueta el conservador contemporáneo. En capítulos sucesivos estudiaré con calma algunas de las figuras, en ocasiones muy equívocas, que adoptó la contraofensiva conservadora.

CAPÍTULO 2
PROGRESO, RAZÓN, REVOLUCIÓN

El progresismo, como principio y también como militancia, no da indicios de sí hasta muy entrada la Edad Moderna. ¿Por qué se demoraron tanto los hombres en alumbrar la noción de progreso? ¿Qué detuvo o bloqueó su imaginación moral? No intentaré contestar aquí a una pregunta tan imponente. Solo me interesa señalar que la idea de progreso envuelve cierta idea del tiempo, y que esta idea no se aprecia en los libros sagrados, en Aristóteles o en Dante Alighieri. En las tradiciones apocalípticas judía y cristiana el tiempo no equivale, todavía, a una sucesión. Oráculos y profecías vaticinan un acontecimiento definitivo que liquidará el orden de las cosas según estas han venido siendo hasta la fecha. Pero falla la urdimbre, la continuidad o ensambladura de los hechos narrados. Estos dibujan un jeroglífico, no un proceso. Las catástrofes son la señal de grandes victorias; el abatimiento de los justos preludia la aniquilación de los injustos; y suma y sigue. Razones harto pedestres ayudan a comprender el ritmo espasmódico que los autores imprimieron a sus narraciones. Las peripecias del pasado, reinterpretadas en clave profética, operan menos como un dato que como la confirmación de una historia ejemplar. De resultas, el tiempo de los apocalípticos declara, intima, pero no avanza. Sus momentos, siempre memorables, dibujan figuras, lo mismo que las hojas de té en la taza de la pitonisa. Al juntarlos no obtenemos una duración: extraemos un mensaje.

Ocurre lo propio con la literatura providencialista de la época moderna. En su *Discours sur l'histoire universelle* Bossuet sitúa, con precisión azorante, el principio del universo en el 4004 a. C.[4]. Acto seguido, se lanza por el trampolín de la historia para descubrir, allí donde pone los ojos, evidencias que pregonan o confirman el triunfo

de la Iglesia. Por lo común, los percances que el obispo de Meaux enumera se han engendrado unos de otros por la acción de las causas segundas, esto es, con arreglo a las leyes que gobiernan al hombre en la acepción mundana de la palabra. Pero resultan decisivos, a la postre, los milagros. Iba contra la lógica de las cosas que los judíos triunfaran sobre el cruel y poderoso Antíoco; aun así, este acaba siendo derrotado por Judas Macabeo. Nadie habría podido anticipar que la lluvia desatada por una tormenta saciaría en Germania la sed de los romanos durante una de las campañas de Marco Aurelio. Dios, sin embargo, lo quiso, y quiso, *au surplus*, que el hecho prodigioso se verificara por intercesión de una legión cristiana. Esta profusión de epifanías, de escarmientos, de inversiones, de aparentes retrocesos y seguros avances, de extravíos que si bien se mira son atajos, impide que podamos medir la magnitud históricamente relevante (el triunfo de la Iglesia) como algo que se desarrolla de menos a más, o por sus pasos contados. En el instante de la Creación, ya está la Iglesia entronizada, aunque sea prospectivamente. Y los ascensos de los imperios y sus caídas, con todos sus aderezos y avatares, componen más una comedia de enredo (a lo sagrado) que un proceso gradual en el que, por tomar prestada la expresión a los matemáticos, cada término está determinado por el que inmediatamente le precede.

Olvidemos a Bossuet y los escatológicos y empecemos desde cero. Imagine el lector que se quiere determinar una cantidad social que:

1) Crece, por acumulación, a lo largo de los siglos.
2) Es fruto del esfuerzo de los hombres.
3) Ocupa un lugar destacado dentro de lo que consideramos importante o digno de admiración.

No parece imposible habilitar a partir de aquí la noción de progreso, esto es, de una mejora de los asuntos colectivos diligenciada de modo constante por la perseverancia humana. Dicho esto, hay que añadir que resulta harto complicado dar con el valor a que las tres premisas conjuntamente apuntan. No sirve la religión, por los

motivos aludidos líneas arriba. Tampoco el éxito militar, máxime porque las naciones bárbaras han arrollado con frecuencia a las civilizadas. ¿Y el arte y la literatura? Cumplen la segunda y tercera premisa, aunque no la primera. Durante la Edad Media y el Renacimiento, Virgilio y sus contemporáneos fueron percibidos como modelos que cabía emular, que no superar. Dante elige a Virgilio como guía a lo largo de su viaje al infierno y el purgatorio (la idea de un viaje a las profundidades del Tártaro es, precisamente, de inspiración virgiliana); y *Orlando furioso* y *Jerusalén Liberada* se abren parafraseando los versos iniciales de la *Eneida*. El diálogo poético estaba girado, por así decirlo, hacia atrás: escribir excelentemente consistía más en igualarse a los grandes maestros idos que en rebasarlos o excederlos. Con independencia de esto, se opone a la idea del Progreso en las artes una cuestión más profunda, una cuestión que nos remite a la naturaleza intrínseca de la expresión artística. El caso es que solo en un sentido parcial se producen avances dentro de la literatura o la pintura. Sería absurdo negar que cualquier pintor del XVII dominaba la perspectiva mejor que Uccello. Pero no está claro, sino más bien oscuro, que los pintores del XVII, sin excepción, hayan aventajado a Uccello. Todavía más misterioso: el émulo de éxito no empata con su modelo, sino que, montándose encima de él, da a luz obras distintas e incomparables. *Jerusalén liberada* intenta medirse con el *Orlando furioso*. Sin embargo, no cabe imaginar dos poetas más opuestos, más radicalmente heterogéneos, que Tasso y Ariosto.

La producción literaria, en fin, no sirve para estimar el ascenso del hombre y la sociedad. ¿Qué nos queda? La ciencia. La ciencia es importante; la ciencia es obra del hombre; y la ciencia adquiere altura… al ir superponiéndose unas sobre otras, y unas tras otras, las aportaciones de los científicos. Un físico mediano del XIX penetraba el newtonianismo mejor que Newton; un profesional de la física de comienzos del tercer milenio comprende la teoría de la relatividad mejor que Einstein. La comprende mejor aunque sea mucho menos inteligente que Einstein. El motivo es que, en ciencia, el hallazgo del genio reviste carácter transitivo; el descubrimiento es incorporado a una economía colectiva de la que se benefician miles de científicos

que no son geniales, pero que aportan su grano de arena, su incremento marginal. Recordemos, al inicio de la *Verbena de la Paloma*, el diálogo que don Hilarión entabla con uno de los clientes de su botica: la ciencia adelanta que es una barbaridad, una brutalidad, una bestialidad. Tanto adelanta la ciencia, que nadie alcanza a imaginar cómo será dentro de un año, y con ella, cómo será el mundo. El mundo será distinto, será inconcebible y será mejor. Conviene señalar que el optimismo del boticario zarzuelero habría resultado por entero ininteligible a un europeo medieval, o a un romano o un griego clásicos. Pasajes conservados de obras por lo común extintas, atestiguan que griegos y romanos advirtieron los avances que se venían registrando en circunscripciones concretas de la actividad humana: la construcción, la tecnología, el arte de la guerra. Pero se trata de constataciones que, por estar sueltas o encontrarse desconectadas, no fraguan aún en la certeza de un tiempo en ascenso. El pensamiento de los clásicos está dominado todavía por imágenes circulares: las cosas nacen, crecen, mueren y vuelven a nacer, o bien, como los planetas, trazan una órbita y recuperan su posición inicial. Ni siquiera Bodino, ya en pleno siglo XVI, consigue desasirse de los estereotipos cíclicos. Niega el mito de una Edad de Oro y arguye que muchos inventos son, a la vez, modernos y admirables (por ejemplo, el compás, gracias al cual ha sido posible circunnavegar la Tierra). No obstante, insiste en representarse la historia bajo la especie de un yo-yo: las civilizaciones se encumbran y a continuación se sumergen conforme a una cadencia que, por las trazas, se prolongará en el futuro. La idea de Progreso, en fin, no ha adquirido aún cuerpo en la época renacentista. Hasta que sobreviene una novedad rara, súbita. Súbita porque carece de antecedentes, y rara porque elude una tipificación limpia, cortada a escuadra. La novedad se reduce a una travesura verbal y a la vez entraña una revolución, por mucho que las revoluciones no parezcan guardar proporción con las travesuras verbales. Corría el año de 1620. En el *Novum Organum* (I, LXXXIV), Bacon escribe:

> La opinión que los hombres tienen de la antigüedad […] no se compadece bien con lo que la propia palabra expresa. La vejez y la ancianidad del mundo deben ser consideradas como la antigüedad verdadera, y convienen a nuestro tiempo más que al de los antiguos. […] Así como esperamos un más amplio conocimiento de las cosas humanas y un juicio más maduro de un viejo que de un joven, a causa del número y variedad de cosas que ha visto, oído o pensado, sería justo esperar de nuestro tiempo […] cosas mucho más grandes que de los tiempos antiguos.

Las metáforas no son importantes porque tengan razón, sino porque cautivan la mente. Una mente persuadida por una metáfora es como un burro con orejeras: ve solo lo que las orejeras le permiten ver. La estampa del antiguo venerable y del moderno imberbe proyectaba las expectativas de los europeos hacia abajo: cuanto más moderno el moderno, más en agraz, inexperto e ignorante. La genialidad de Bacon consiste en medir la edad de los hombres invirtiendo la perspectiva. El moderno, precisamente porque viene después, reúne las cualidades (aviso, sabiduría) que el prejuicio atribuía al antiguo. De paso, se abre una nueva perspectiva: la del tiempo como oportunidad. El tiempo es un aliado del hombre y cerrarse a él alega apocamiento, no prudencia u obligado respeto hacia nuestros mayores. En 1651, en el *Préface pour un Traité du vide*, Pascal recoge las reflexiones de Bacon y las explota con enorme eficacia. El moderno que recapitula dentro de sí, mediante un acto de disciplinada recordación, a todos los hombres que hasta el momento han sido, es, en términos relativos, una especie de superhombre: un hombre de más tamaño. Lo mismo viene a decir Fontenelle en *Digression sur les Anciens et les Modernes*: «Un espíritu bien cultivado se halla compuesto, en cierto modo, de todos los espíritus de los siglos precedentes; no es más que un mismo espíritu que se ha educado durante todo ese tiempo». Aflora un matiz interesante: Fontenelle afecta no tomarse en serio a los antiguos, salvo en lo referido a la Poesía, la Retórica y la Historia. Con el ajamiento o decadencia del Antiguo Régimen el acento se irá haciendo más acre, más insolente, más agresivo, hasta que cesan todas las cautelas y leemos apóstrofes como este del barón de Holbach: «De ahí que los hombres protesten cuando se quiere apartarlos de la rutina, de ahí

su respeto estúpido y escrupuloso por los antiguos y las instituciones, incluidas las más insensatas, que éstos fundaron» (*Le Système de la Nature*, Libro I, cap. 1). ¿En qué se inspira Holbach para fulminar a los devotos del pasado? En la Razón, combatida por los necios, los oscurantistas y los clérigos desde que el hombre es hombre. En 1788, poco antes de ser elegido diputado por el Tercer Estado, Sieyès condenará, en un ensayo breve y vociferante *(Essai sur les privilèges),* el viejo orden. Afirma a la conclusión de su escrito: «Vendrá un tiempo en que nuestros indignados descendientes se sentirán estupefactos cuando lean nuestra historia, calificando nuestra inconcebible demencia con el nombre que merece». Faltaba ya poco para que el Tercer Estado se declarara representante de toda la nación y fuesen abrogados los privilegios de la Iglesia y la aristocracia.

En resumen: la defensa del libre examen, de la Razón y del Progreso se verificó en paralelo, como si entre estas tres cosas existiese una especie de armonía, o, mejor, de sinergia. Este proceso, sin embargo, coexistió con otro de naturaleza radicalmente distinta. Me refiero al Apocalipsis de los modernos, o llamando a las cosas por su nombre, a la Revolución. No se puede creer en el Progreso baconiano si se cree en la Revolución, y viceversa. Es más, ser progresista a la manera de Bacon y a la vez revolucionario constituye una *contradictio in terminis*: la mejora *progresiva* implica continuidad a lo largo de una sucesión, continuidad inexistente cuando entre dos miembros consecutivos de la sucesión se interpone un abismo o una catástrofe. No obstante, la vida junta lo que separa la lógica: la enemiga a la tradición borró en muchos casos la diferencia entre ser mejor que antes y surgir de cero. Fue enorme, decisiva, la contribución de Rousseau a este entendimiento mutante del Progreso. El contrato social fue reinterpretado por el ginebrino como una gigantesca palingenesia, gracias a la cual el hombre civilizado y al mismo tiempo inicuo renace bajo la figura de ciudadano. Con Rousseau, en fin, el Derecho Natural se hace revolucionario.

Agnósticos y sublimes

No es fácil resumir a Rousseau, un filósofo que escribe claro y piensa oscuro. Entre 1750 y 1762 da a la imprenta tres opúsculos políticos de gran consecuencia. En *Discurso sobre las ciencias y las artes* (1750) postula una incompatibilidad radical entre el progreso y la moral: «nuestras almas», afirma, «se han ido corrompiendo a medida que las ciencias y las artes avanzaban hacia la perfección». En *Discurso sobre el origen y fundamentos de la desigualdad entre los hombres* (1755), desarrolla más por lo largo la misma tesis. ¿Qué hace caer al hombre? El paso del animalismo autárquico a la sociabilidad: algunos hombres comprueban que son mejores que sus vecinos en la fabricación de ciertas cosas, se especializan, aumentan su propiedad gracias al trueque y terminan adquiriendo una posición dominante desde la que explotar a sus semejantes: «Si se me responde que la sociedad está constituida de tal manera, que cada hombre gana sirviendo a los otros, replicaré que todavía gana más perjudicándolos. No hay beneficio legítimo que no se vea superado por el que se puede obtener ilegítimamente, y más sufre el vecino por los daños que se le causan, que por los servicios que se le aportan». Veremos más adelante que esta composición de lugar se halla en las antípodas de la teoría de la mano invisible de Adam Smith. La invención del lenguaje (una institución artificial, según Rousseau) opera sobre las almas el mismo efecto desnivelador que el intercambio de mercancías sobre las fortunas: permite que se luzcan los inteligentes, los seductores, los persuasivos, y que unos pocos prevalezcan sobre los restantes. La conclusión es que la inteligencia es una cantidad moralmente excedentaria y que, haciendo balance, no hemos dado una a derechas[5].

Ni siquiera Rousseau se estira demasiado al hablar de lo que ha dado en llamarse «el buen salvaje», sintagma inencontrable en las páginas del ginebrino, aunque sólidamente asentado en la literatura política[6]. El buen salvaje no guarda relación alguna con los pastores que soplan el caramillo en las églogas virgilianas. En su etapa prístina, emite gruñidos bestiales, es inapto al amor (el varón solo

conoce a la hembra mientras la cubre) y experimenta afectos esporádicos y escuetamente funcionales (la madre, a semejanza de lo que ocurre en el mundo postdiluviano de Vico, se separa de sus retoños apenas estos aprenden a valerse por sí mismos). Rousseau puso en órbita un término que daría en adelante muchísimo juego: el de *perfectibilité*. El hombre es el único animal perfectible, es decir, susceptible de una mejora indefinida. Por supuesto, ser perfectible es una desdicha, ya que, cuanto más se distancia el hombre del simio que lleva dentro, más se extravía por los derroteros de la civilización.

En el segundo discurso, los hombres abrazan la ley y se convierten en bichos políticos gracias a un pacto que los ricos proponen a los pobres alegando que es urgente atajar la violencia y la anarquía. Pero los ricos mienten: su intención auténtica es que se inveteren los abusos existentes. La sublimación auténtica, la entrada en un orden moral que está por encima del orden de los bosques o el corrupto de las sociedades civiles, se verifica a raíz del acuerdo que Rousseau desarrolla en el tercero de sus opúsculos, *El contrato social*. Merece la pena comparar a Rousseau con Hobbes, que el primero leyó con atención. El mensaje, en uno y otro caso, es muy distinto. En Hobbes los individuos sueltos delegan sus derechos en Leviatán buscando la seguridad, no la perfección. En Rousseau, por el contrario, el contrato presenta los perfiles de una apoteosis. El hombre asciende a ciudadano e ingresa en una esfera inédita y admirable. ¿Quién obra el milagro? Aparece, en esta coyuntura, el legislador fundacional: «El que se enfrente a la tarea de instituir un pueblo debe sentirse capaz de cambiar la naturaleza humana; de transformar a cada individuo […] en parte de un todo más grande del que este individuo recibe su vida y su ser» (*Contrato*, II, vii).

¿Por qué arte de birlibirloque consigue el legislador enderezar el fuste torcido de la humanidad? Rousseau está prefigurando, evidentemente, un acontecimiento ideal, una suerte de historia edificante. Pero hay una ambigüedad. ¿Y si resulta que podemos localizar en la historia premoniciones del hombre excelente que se nos insta en *El contrato*? ¿No se trasunta ese hombre, por ejemplo, en la Esparta alumbrada por Licurgo? Dentro de poco hablaremos de

Esparta y también de Roma, modelos constantes en el pensamiento de Rousseau y los revolucionarios. Sea como fuere, los hechos no desempeñan en Rousseau el papel de episodios, de singularidades con una dimensión empírica. Consisten, más bien, en viñetas o ilustraciones que anuncian o intiman un desenlace portentoso, bien resumido en el *Manuscrito de Ginebra* (con ese título ha pasado a los anales el borrador de *El contrato*): «Nous ne commençons proprement à devenir hommes qu'aprés avoir été citoyens». No empezamos a ser hombres sino después de habernos convertido en ciudadanos. A la postre, nada anticipa en el hombre desastrado del tiempo presente al hombre que a continuación vendrá. La República no se va haciendo: surge por *creatio ex nihilo*[7].

La *volonté générale*, el órgano a través de cual se expresa la nueva sociedad, afecta también formas extraordinarias. De hecho, no se constituye al agregarse las voluntades de mengano y fulano, gobernados por sus respectivas y humanísimas pasiones. La voluntad general es otra cosa: concilia en un único movimiento el interés particular y el general, al extremo de que yo querré lo que la voluntad general quiere por mucho que, a primera vista, parezca que he querido lo contrario. Rousseau lo dice tal cual en el Libro IV, cap. ii, del *Contrato*: «Cuando [en una asamblea] prevalece un acuerdo que no era el mío, solo cabe concluir que yo me había equivocado, y que lo que estimaba que era la voluntad general, no lo era. *Si hubiese triunfado mi opinión particular, habría hecho una cosa distinta a la que deseaba. Y entonces no habría sido libre*» (cursivas mías). La traviesa renuencia de la voluntad general a atenerse a las categorías vigentes en la parla vulgar, o quizá la afición de Rousseau a la hipóstasis y el retruécano (la voluntad general coincide con la voluntad del ciudadano, aunque no con la de un hombre concreto; «los particulares ven el bien que rechazan; el público quiere el bien que no ve» —*Contrato*, II, vi—), nos envía o remite a una economía de las cosas distinta a la vigente en el plano de la experiencia diaria[8]. La voluntad general reúne, *de facto*, atributos propios de la voluntad divina: no se orienta hacia algo que es bueno, sino que, o tal semeja en ocasiones, define como bueno aquello a que se

orienta[9]. La ruptura radical que el contrato introduce se sale del estereotipo ilustrado y es incompatible, de suyo va, con la noción de un progreso que se estira a lo largo del tiempo. El buen salvaje, el hombre histórico y el ciudadano no son tres fases dentro de un desarrollo que se alarga en el tiempo. El buen salvaje es una fantasía; el hombre histórico, una exasperación, y el ciudadano, una hipótesis con fugas milenaristas.

Rousseau, como he adelantado hace un momento, vivió obsesionado por los precedentes admirables, no igualados hasta la fecha, de Roma y Esparta. No ocurrió lo mismo en las islas británicas. Integró una excepción Adam Ferguson, el cabo suelto de la Ilustración escocesa. Ferguson fue capellán de un regimiento de *highlanders* y sucumbió, como media Europa, a los hechizos de Macpherson y la idea kitsch de un Homero resucitado al son de las gaitas celtas. Quizá exaltó a Esparta y Roma porque se le antojaban el equivalente, en formato panorámico, del escocés atávico que escondía dentro del corazón. Más importante: sintió que las fuerzas materiales del mercado no bastan por sí solas a vertebrar una sociedad y que han de estimarse en medida pareja las virtudes políticas, en particular las prendas de carácter que la tradición republicana, por un juego de inversiones, oponía a la idiosincrasia del productor y del comerciante. Precisamente porque los últimos son amarrones, miran por lo propio y rehúyen la guerra, Ferguson entendió que la patria necesitaba, a manera de antídoto, ciudadanos desprendidos, consagrados a la cosa pública y belicosos. En algunos extremos, el análisis que Ferguson hace de las carencias de la sociedad comercial y de los efectos embrutecedores de la división del trabajo es intrigantemente próximo al desarrollado por el propio Smith (un escritor complejo, de muchas puntas) en el Libro V de *La riqueza de las naciones*. Hume leyó el libro que ha hecho famoso a Ferguson: *An Essay on the History of Civil Society* (1767). Y aunque era persona de carácter pastueño, y amigo de Ferguson, guardó sobre la obra una circunspección poco halagüeña. Y es que Hume experimentaba hacia la literatura moralizante tanta repugnancia como Hobbes. A Hume, qué le vamos a hacer, los griegos y los

romanos le gustaban poco[10]. O para ser más exactos, le gustaba poco el concepto idealizado en que se tenía a griegos y romanos en los tratados de la época. Hume fue también adverso a la especulación metafísica, empatando en ello con Adam Smith. Es más, la teoría humeana del conocimiento resulta ininteligible si no se integra en ella este dato, esta dimensión escéptica.

En comparación con sus colegas franceses, Smith y Hume, sobre todo Hume, presentan una coloración política francamente conservadora. En un ensayo breve («Of the Original Contract») escribe Hume: «Las innovaciones son necesarias a toda institución, y muy celebrables cuando el espíritu ilustrado de la época las impulsa en la dirección de la libertad, la razón y la justicia; pero ningún individuo debería intentar innovaciones violentas; son incluso peligrosas las promovidas por el parlamento […]».

Percibimos a los escoceses como liberales en la medida en que se representan la sociedad de abajo arriba, como un hecho que cobra cuerpo al interaccionar *espontáneamente* unos hombres con otros en la esfera productiva, o, igualmente, sentimental y moral. Las discusiones clásicas sobre la mejor forma de gobierno ocupan un lugar secundario en el pensamiento de Smith y se aclimatan mal al espíritu de la filosofía moral humeana. ¿Natural? Sí, natural. Si el orden social no brota de la voluntad expresa de ciudadanos virtuosos, o de los ucases de un déspota esclarecido, o de los desvelos de una aristocracia, sino que viene a ser el efecto secundario de decisiones orientadas a evacuar los asuntos de cada día, lo normal, es más, lo deseable, es que un gobierno centre su energía y capacidades en garantizar la paz y la propiedad, sin más requilorios o garambainas. Como no podía por menos de ser, ni Hume ni Smith acertaron a sustraerse a los valores predominantes en una sociedad comercial, no vejada por las grandes turbulencias religiosas del siglo precedente. Las cosas rodaban bien, allá por los tiempos de los Hannover. Proponer la revolución o volver patas arriba el orden establecido habría resultado un tanto extemporáneo. El conservadurismo de los escoceses, sin embargo, se distingue en un punto decisivo del conservadurismo burkeano que investigo en

este libro. Al revés que Burke, los escoceses fueron individualistas: la parte precede para ellos al todo, y no al contrario.

Intervinieron, en la actitud de Hume y Smith, factores personales, esto es, derivados de la manera como cada cual se había ido formando a lo largo de su carrera filosófica. No se debe pasar por alto, en lo tocante a Smith, el fuerte influjo de la teología natural. A pesar de que Smith hizo incursiones muy agudas en la historia y los sucesivos y contradictorios modos de producción que en ella se registran, fue propenso a explicar la economía a partir de leyes que desafían al tiempo: el intercambio económico se basaría en propiedades constantes de la psiquis humana, siguiendo una lógica gracias a la cual la persecución del logro individual redunda en beneficio de la sociedad en general. Es célebre este pasaje de *La riqueza de las naciones* (IV.ii.9): «Todo el mundo contribuye *necesariamente* a que la renta anual de la sociedad aumente lo más posible. Nadie intenta, desde luego, servir al interés público, ni sabe en qué medida lo está favoreciendo. Cada cual persigue sólo su propio provecho, y […] *conducido por una mano invisible* promueve un fin que no se había propuesto» (cursivas mías).

La expresión «mano invisible» aparece asimismo en la *Teoría de los sentimientos morales* (IV.i.10), un libro publicado diecisiete años antes que *La riqueza de las naciones* (1759 y 1776, respectivamente). Al final del capítulo 5, sección i, de la segunda parte de los *Sentimientos*, leemos lo siguiente:

> La propagación de la especie y su autopreservación son los grandes fines que la Naturaleza parece haberse propuesto al formar *a todos los animales*. Los hombres han sido dotados con el conato de alcanzar esos fines, y con una aversión hacia lo contrario. […] Pero […] no ha parecido oportuno confiar su realización a los laboriosos e inseguros denuedos de la razón. El instrumento elegido por la Naturaleza han sido nuestros *instintos más primitivos y urgentes*. El hambre, la sed, la pasión que une a los sexos, el amor al placer y el miedo al dolor son impulsos que nos determinan inmediatamente y de cuyo juego recíproco, aunque no nos apercibamos de ello, resulta la ejecución y adelantamiento de los designios que inspiran al gran Director de la Naturaleza (cursivas mías).

¿Fue Smith un creyente, al menos en clave deísta? Lo decisivo es que el escocés atribuyó al mundo un orden, tal vez dictado por una inteligencia superior o tal vez no. Un orden no perfecto, aunque eficaz. Tan eficaz que resultaría una locura, o un acto de vanidad imperdonable, declararlo cesante y buscar otro de repuesto. Esto explica, de manera definitiva a mi entender, el sesgo conservador de Smith. En la *Teoría de los sentimientos morales* (IV.i.10), Smith increpa duramente a los grandes terratenientes, fatuos y duros de corazón, pero no se le ocurre, ni por un instante, proponer que sean pasados a cuchillo. El motivo es que cumplen, sin advertirlo, una función beneficiosa. Impelidos por la codicia mejoran sus tierras, provocan que estas multipliquen su rendimiento, y obtienen de ellas excedentes que irán a dar, en porcentaje abrumador, a los estómagos de los humildes[11]. El pasaje transluce, hecho no infrecuente en la tradición liberal, una irritante comprensión hacia los ricos, que nuestro autor asocia con las vías secretas de que se vale la Providencia, o lo que fuere, para que todos medremos. Al tiempo, Smith fue un reformador genuino. *La riqueza de las naciones* se redactó con la esperanza de que se corrigieran prácticas arraigadas y nocivas (insuficientes garantías legales en el cumplimiento de los contratos, subsidios excesivos a la exportación, monopolios creados por connivencia entre el gobierno y los productores). Fue, repito, un reformador. Pero no un revolucionario. No lo fue porque la realidad humana, según la percibía, dibuja un perímetro del que no tendría sentido que nos saliéramos, como no tendría sentido salirse, para un ornitorrinco, de los límites anatómicos, fisiológicos y conductuales que hacen que el ornitorrinco sea un ornitorrinco.

La teología natural no fue el único horizonte que quedaba franco, allá por el XVIII, a los ilustrados antirrevolucionarios. Hume, ateo en opinión de sus contemporáneos, se aproxima harto, en su filosofía moral, a Smith. Hume no fue materialista a la manera de Holbach o La Mettrie, aunque sí naturalista radical. Lo mismo que ellos, se representó la mente como una máquina, una máquina que recoge y genera ideas. Que las ideas no estuvieran hechas de materia extensa es lo de menos. En suma: los hombres, para Hume, son

mecanismos animales capaces de coordinarse entre sí y subsistir formando sociedades viables. Hume critica, o más bien ridiculiza, la idea hobbesiana de que existe una etapa humana no social; y rechaza la noción de un contrato original. Para Hume, la sociedad civilizada no es menos natural que el hombre mismo. Ninguna discontinuidad mayúscula, esencial, separa al hombre *policé* del primitivo.

Smith impugnó también la existencia de un contrato social. Este hecho dibuja una divisoria importantísima entre los dos liberalismos de prosapia británica. El primero es de signo político, se apoya en la idea del contrato y tiene como exponente canónico a Locke. El otro, el escocés, es, más bien, de signo utilitarista. Y escribo «más bien», entiéndase, no escribo «utilitarista» *tout court*, porque la noción de utilitarismo nos remite a Bentham (o a su predecesor Helvecio), y Bentham es distinto, muy distinto, de Smith y Hume. Olvidémonos de Locke. Detrás de Smith y Hume está Mandeville, el *maverick* holandés que se estableció como médico en Londres y escandalizó a los biempensantes con la *Fábula de las abejas*, una obra que aparece primero como poema alegórico (1705) y va convirtiéndose en libro a lo largo de ediciones sucesivas. Hume reconoce el ascendiente que sobre él ejerció Mandeville. En la introducción al *Tratado sobre la naturaleza humana*, tras aseverar que en su país las ciencias morales han tardado más de un siglo en ponerse a la altura de las naturales, enumera a los cinco autores que han hecho la igualación posible: Locke, Shaftesbury, Hutcheson, Butler… y Mandeville. Mandeville armó su *Fábula* siguiendo la estrategia en que más abundaron los libertinos. Esta consiste en desarrollar un argumento que acredita lo contrario de lo que, en apariencia, se pretende demostrar. Mandeville proclama los méritos del altruismo y la austeridad; afea al hombre que sea egoísta, hipócrita o vanidoso; y al tiempo que le reprocha todo esto, alega que si no fuéramos egoístas, hipócritas y vanidosos, la sociedad civilizada perdería su fundamento y se vendría aparatosamente al suelo. En el poema que abre el libro, el destino infausto de una colonia de abejas virtuosas compendia las calamidades que se abatirían sobre un grupo humano cuya conducta obedeciera a las máximas del Evangelio, o,

alternativamente, a los severos principios que la tradición asociaba a la Roma de Lucrecia, Marco Bruto y los Escipiones. «Crime doesn't pay» («El crimen no trae cuenta»), dice el agente del FBI en las películas policiales. Mandeville asevera lo contrario después de haber introducido un factor de escala. Es el cruce y composición de comportamientos individualmente detestables, lo que hace pujante a la sociedad como un todo:

> Así pues, cada parte [del Estado-colmena] era una plétora de vicios,
> pero todo, en junto, un Paraíso;
> aduladas [las abejas] en la paz, y temidas en la guerra,
> las demás las envidiaban a porfía;
> pródigas de su riqueza y de su vida,
> valían tanto, ellas solas, como la muchedumbre de sus enemigas.
> Tales eran las bendiciones de aquel Estado:
> sus pecados conspiraban a hacerlo grande…

Sin embargo, las desenfrenadas y felices abejas echan en olvido que es insensato ansiar la perfección y, al grito de ¡Mueran los bribones!, dan en la flor de ser honradas y frugales. De resultas se paraliza el comercio y las actividades productivas decaen por falta de aplicación. La colmena se despuebla, los enemigos la atacan y las abejas supervivientes, luego de batirse con denuedo y heroísmo (la alusión a Esparta, negadora del comercio y escasa en hombres, es clara), buscan refugio en el tronco hueco de un árbol remoto. ¿Ha valido la pena? No. Advierte Mandeville en la moraleja: «Dejad, pues, de quejaros; sólo los tontos se esfuerzan/ por hacer de un gran panal, un panal honrado».

La sociedad feliz que Mandeville nos pinta es desaforadamente bulímica: se bebe, se come en exceso, se fornica, se contraen pelagras e infecciones, se encargan al sastre vestidos absurdamente lujosos, se construyen palacios imponentes, se ansían tierras lejanas que solo podrán conquistarse levantando ejércitos, se intenta arrebatar al prójimo lo que es suyo, y así sucesivamente. Esta ansia innoble produce, complementariamente, lo que ahora llamamos «empleo». Los hábitos etílicos enriquecen al tabernero y a los agricultores que siembran y cosechan cebada o lúpulo, la gula de la

carne favorece al ganadero, los burdeles habilitan la profesión de puta[12], las enfermedades hacen necesarios los servicios del médico, la demanda de tejidos y materiales exóticos impulsa el comercio de ultramar, la formación de ejércitos ocupa a los varones y estimula la industria textil y la siderurgia, y los pleitos dan de vivir… a los picapleitos. La idea subyacente es que lo objetable u horrendo presenta otro aspecto cuando dejan de mirarse las cosas a ras de tierra y se adopta una perspectiva caballera, más amplia y capaz.

Este recado anticipa la doctrina escocesa de las «unintended consequences», las consecuencias inesperadas. Necesitamos dos registros para medir la conducta humana, puesto que los hombres, al entrar en contacto unos con otros y conformar un orden colectivo, generan pautas sorprendentes, cuyas propiedades no se pueden anticipar trasuntando en grande lo que vemos que ocurre en los casos menudos. El mercado es un ejemplo: de millones de consumidores que buscan maximizar su satisfacción, y de decenas de miles de productores que se orientan solo en pos del beneficio, no surge la explotación de todos por todos, sino el uso eficiente de los recursos y la prosperidad.

Adam Smith lo diría, tal cual, setenta años más tarde: «No es la benevolencia del carnicero, del cervecero o del panadero lo que nos procura la cena, sino el denuedo que ponen en lograr su beneficio. No apelamos a sus sentimientos humanitarios sino a su interés *(self-love);* y no les exponemos nuestras necesidades, sino que procuramos que comprendan las ventajas que de ellas pueden obtener» (*La riqueza de las naciones*, I, cap. 2). Por cierto, Smith distingue entre *self-love* y *selfishness*. El amor de sí no excluye la consideración hacia el otro, al revés de lo que ocurre con el egoísmo. Pensemos un instante en el respeto a la ley, sin el cual la propiedad no existe o es precaria. Inspirados en el *self-love*, o amor de sí, nos sujetamos a reglas que nos benefician a nosotros y benefician a aquellos con quienes mantenemos una relación económica. El *self-love*, en consecuencia, es un sentimiento social. No el egoísmo puro o en bruto. El individuo *selfish*, egoísta, no tendrá reparos en saltarse las reglas si con ello obtiene una ganancia, aunque sea

ilícita. *Selfishness* denota o connota, a la inversa que *self-love*, un sentimiento antisocial.

La teoría de la mano invisible, de la que la cita precedente integra una expresión perfectamente apta, serviría a Smith para encarecer los efectos benéficos del gasto suntuario con un calor inequívocamente mandevilliano. Un defensor de Mandeville afirmaría que Smith es Mandeville menos (recordemos la lista de hace un momento) los borrachos y las putas[13].

Pero no hay que llevar el paralelo más allá de lo razonable. En primer lugar, Smith es mucho más profundo que Mandeville. Por ese motivo fue capaz de fundar una disciplina, hazaña no asequible a los talentos o la vocación del holandés. En segundo lugar, la mente de Smith, al revés que la de Mandeville, acusa pliegues, dobleces, y los pliegues y dobleces producen penumbras. La historieta del panadero cuyo interés debemos promover para salir ganando también nosotros, atrapa solo un aspecto de su filosofía moral. La mejor manera de comprobarlo es leer la larga, demoledora crítica, que hace Smith de Mandeville en *Teoría de los sentimientos morales*, precisamente en el capítulo en que admite que el holandés «ha rozado en ocasiones la verdad» («De los sistemas licenciosos»: VII.ii.4). Smith localiza con precisión absoluta el artificio a que acude Mandeville para desarrollar su elogio de la vida disipada. Consiste en poner el listón de la moral por encima de las condiciones de un ser humano normal. Del fracaso previsible, Mandeville extrae dos conclusiones. La primera es que el hombre es una criatura infecta. La segunda, que más le vale serlo, porque si no lo fuera, entiéndase, si se condujera conforme a las terribles exigencias de la moral, no duraría en pie arriba de una hora.

Smith acepta que la moral, tal como la postula Mandeville, es incompatible con la supervivencia, y enfilando a partes iguales los ideales ascéticos de la religión y el rigor racionalista, advierte que la mejor manera de disparar al hombre al vicio es proponerle estándares de virtud que no puede satisfacer. Pero niega que la alternativa a la virtud perfecta sea la depravación. Según Smith, las pasiones bajas y las sublimes no se oponen como una cosa y su

contraria, sino como los puntos extremos de un recorrido en el que existen muchas posiciones intermedias. Entre el acto generoso cuyo único fin es obtener el aplauso de los demás, el que se emprende sin desdeñar ese aplauso, y el que se lleva a cabo aunque sepamos que nadie nos va a aplaudir, existen diferencias de grado, no un abismo. En el peor de los supuestos, la generosidad se finge, en cuyo caso no se es generoso sino vanidoso. En el mejor, la generosidad es magnanimidad. Ahora bien, incluso el magnánimo tiene presente un público virtual. Incluso el magnánimo se siente aplaudido, por mucho que le conste que los autores del aplauso son fruto de su imaginación moral. La premisa de esta agudísima observación es que uno es hombre en la medida en que ha conseguido socializarse. Para referirse a la presencia de los demás en cada uno de nosotros, Smith empleó una metáfora: *the man within the breast*, el hombre que llevamos oculto dentro del pecho. Ese ente virtual nos aconseja, nos elogia y nos amonesta. Y sus consejos, elogios y amonestaciones son a la vez los consejos, elogios y amonestaciones de la sociedad. Lo decisivo, en fin, consiste en que el hombre, en promedio, se ama a sí después de describir una curva que pasa por los demás.

Es el momento de destacar una circunstancia interesante. Mandeville debe mucho, muchísimo, a Montaigne y Pierre Bayle, vinculados ambos a la tradición libertina, y al taciturno y formidable La Rochefoucauld. De modo que cabe hablar de una especie de transición, de contaminación consecutiva. Desde los libertinos franceses es posible transitar hasta el autor de la *Fábula de las abejas*, y desde este a Hume y Smith. Echemos un vistazo a la gran tradición libertina.

Montaigne, La Rochefoucauld y Bayle fueron, antes que nada, autores excéntricos, ruiseñores y no canarios de alcándara, alpiste y militancia de secta. Sus trayectorias personales, sus aficiones y el tiempo que les tocó vivir difieren de modo dramático. Montaigne, un noble cuya familia acumulaba patrimonio y responsabilidades políticas, conoció los desgarros de las guerras de religión. La mitad de su familia se convirtió a la fe calvinista. No él, para quien lo malo conocido era mejor que lo bueno por conocer. La Rochefoucauld fue

un tigre, un *frondeur* de cuerpo entero, amén de un tormentoso perseguidor de las mujeres. Estuvo a punto de perder la vida y la hacienda, y recibió heridas atroces. Compone sus máximas cuando se ha retirado de la guerra y rinde homenaje al rey concurriendo a los salones que florecen en torno de la corte. Allí aprende a pulir las palabras mientras pega la hebra con mujeres inteligentes. Los salones de la época de Luis el Grande debieron de ser un milagro: no se explica de otro modo que Áyax, recastado en Casanova, terminara transformándose en una especie de André Gide.

Bayle no fue noble, al contrario que sus dos predecesores. De linaje hugonote, abjuró su confesión nativa para hacerse católico, aunque solo durante un rato, puesto que volvería de nuevo al protestantismo. En Holanda, donde profesaba como teólogo, sufrió el acoso de sus colegas calvinistas, recelosos del hombre veleta que se desplazaba sobre el tablero sin respetar el color de los escaques y que predicaba, de añadidura, la tolerancia en materia religiosa. Nos enfrentamos, en fin, a tres biotipos muy distintos, acomunados biográficamente por la necesidad de sobrevivir en épocas turbulentas. Quizá las violencias francesas expliquen por qué Montaigne, tan inclinado por lo común a la tolerancia, concuerda con Hobbes en mirar con reticencia la libertad política[14]. No le acompaña en esa desconfianza Bayle, por mucho que la discordia civil hubiese causado en su vida tantos o más estragos que en la de Montaigne. El entendimiento de la religión en Bayle es humeano *avant la lettre*. De hecho, la influencia del francés en la filosofía de Hume está atestiguada más allá de toda duda. En el capítulo 172 de *Pensées diverses sur la comète*, Bayle desarrolla la idea de que una sociedad compuesta de ateos es viable (véase el cap. anterior). ¿Qué argumenta Bayle? Esto:

> Incluso aquellos que desconocen la existencia de un ser primero, creador y ordenador del mundo, seguirán siendo sensibles a los halagos de la gloria y los desaires del desprecio, al temor del castigo y a la lisonja del premio, y a todas las pasiones que padecen los demás hombres; y continuarán disfrutando, casi por entero, del uso de la razón. Lo natural, por tanto, es que se apliquen al comercio con buena fe, que asistan a los pobres, que se opongan a la injusticia, que sean fieles a sus amigos, que desprecien las

> injurias, que renuncien a los hechizos del placer sensual, que no hagan daño a nadie, bien porque el deseo de ser alabado incita a acciones merecedoras de la aprobación pública, bien por el propósito de garantizarse amigos o protectores en caso de necesidad.

Aquí está contenida, ya, la psicología moral de los escoceses. De los tres exponentes del libertinismo que he sacado a colación, ninguno anticipa esa psicología tan claramente como Bayle. Pero también en los otros dos se aprecia un albor, un anuncio, de lo que después ocurriría en el norte de las islas. El hugonote, La Rochefoucauld y Montaigne concurren en las tesis siguientes:

1) Los hombres son animales[15].
2) La razón, por sí sola, es impotente.
3) Lo que no puede la razón, lo puede el instinto. Formulado con mayor precisión: tanto la vida individual como la social se sostienen, parcialmente al menos, sobre el juego de las pasiones. Cabe afirmar en consecuencia que nuestros autores valoran positivamente la parte concupiscente del alma humana. No porque la celebren en sí misma (La Rochefoucauld, sin duda, es un escritor sombrío), sino porque entienden que un hombre que no apetece está inhabilitado para vivir[16].

Los principios que acabo de enumerar forman un sistema. Está claro que, si somos animales, nos moveremos en buena medida bajo el gobierno de los instintos; y que si los instintos desempeñan un papel determinante, será imprudente condenarlos invocando la autoridad superior de la razón. Viceversa: basta que se valore la razón a la baja para que resulte tentador ponderar al alza los instintos y nuestro bagaje animal. La idea de fondo es que estamos inscritos en una fórmula que constitutivamente comprende nuestras imperfecciones, incluso nuestras miserias. No somos los reyes del mambo. Pero *ça tient:* el invento aguanta. «Con estos bueyes hay que arar», decimos en España. Y los libertinos dicen lo mismo, en referencia, no a los bueyes, sino a los hombres. No otro es el motivo de que el libertinismo de un Montaigne o de un Bayle estén

radicalmente reñidos con la ingeniería social. La última reclama un superbuey: un buey excepcional que abra surcos con tiralíneas. El libertino pasea la vista hasta donde alcanzan los ojos, no ve más que bueyes de andar por casa, y se resigna a que los surcos no salgan siempre derechos, o, mejor, salgan por lo común torcidos, aunque no hasta el extremo de que no se pueda derramar en ellos el grano de donde vendrán los panes del año siguiente.

El recado de los moralistas franceses reaparece en las páginas más profundas de Adam Smith. La tesis smithiana de que nuestra economía moral es esencialmente ambigua, ambigua por cuanto los códigos y libros de doctrina sientan principios a la postre estériles, nos remite claramente a La Rochefoucauld. Escribe este memorablemente (*Máximas* 182, edición de 1678): «Los vicios entran en la composición de las virtudes, como los venenos entran en la composición de los remedios: la prudencia los congrega y atempera, y de ellos se vale eficazmente contra los males de la vida». Observa también (*Máximas* 81): «Nadie puede amar nada sino en relación a sí, y no hacemos otra cosa que seguir nuestro propio gusto y nuestro placer cuando, entre nuestros amigos y nosotros mismos, preferimos a nuestros amigos».

¿Está todo revuelto? Qué se le va a hacer. Ánimo, y a seguir camino. Los afectos que La Rochefoucauld, Hume o Smith consideran efectivamente humanos y, por lo mismo, verosímiles, se encuentran en las antípodas del amor desinteresado o de la fusión con el sentimiento colectivo que sacude a ráfagas *El contrato*. El contraste resulta tanto más interesante cuanto que los componentes con que está tejida la psicología política de Rousseau son con frecuencia semejantes a los que encontramos en Adam Smith o Hume o La Rochefoucauld. Se advierte esta circunstancia, con especial claridad, en *Emilio*, escrito casi en paralelo a *El contrato*. Rousseau afirma que la única pasión natural, imprescriptible, del ser humano es «l'amour de soi-même», o amor de sí (Libro II). Escribe también (Libro IV): «Cuando […] me identifico con mi semejante y me proyecto, por así decirlo, en él, deseo que no sufra para no sufrir yo». Nos parece, casi, estar leyendo a Hume. Luego, viene el tío Paco con las rebajas (Libro IV): «Cuanto menos inmediata la

conexión entre nosotros y el objeto de nuestra solicitud, menos devastaciones causa el interés particular. [...] amamos al género humano en la misma medida en que amamos la justicia», entiéndase, la justicia natural que llevamos grabada en nuestro corazón, esa que está tan alta, que necesariamente incumpliremos a menos que volvamos a nacer. Rousseau semeja haber variado, no solo de tono, sino de asunto. Por supuesto, es posible conciliar el egocentrismo con el altruismo si previamente entendemos que el bien de cada uno se confunde con el bien general. En sucediendo tal, el egocentrismo, incluso en su acepción mínima, desaparece, o mejor, se hace informulable, puesto que nadie podrá amarse a sí sin amar a los demás, y viceversa. Eso es precisamente lo que sucede cuando prospera la sociedad que Rousseau auspicia en *El contrato*: «Cuanto mejor constituido el Estado, tanto más prevalecerán los asuntos públicos sobre los privados en el espíritu de los Ciudadanos. Habrá de hecho menos asuntos privados, dado que, al pesar más la suma de la felicidad colectiva en la de cada individuo, este se consagrará menos al cultivo de sus intereses particulares» (Libro III, cap. xv).

Lo que va de los libertinos al mundo idealizado y moralista de Rousseau queda bien reflejado en uno de los últimos lances de *Emilio* (Libro V). Un acto de caridad impide a Emilio acudir a una cita con la niña de sus ojos; la joven está de morros; Emilio se dirige a ella y exclama: «Sofía, eres el árbitro de mi destino, y tú lo sabes. Puedes hacerme morir de dolor; pero no esperes de mí que desoiga los derechos de la humanidad: son para mí más sagrados aún que los tuyos; jamás renunciaría a ellos por ti». Imaginen a Mandeville, entre bambalinas, espiando la escena. Imaginen lo que pensaría.

Conclusión

Rousseau fue adoptado, y simultáneamente simplificado, por los protagonistas de la Revolución Francesa. Razón y Revolución entraron en una relación de casi equivalencia: la Revolución vino a significar el golpe de mano gracias al cual el hombre, iluminado por

la Verdad, da espaldas al pasado y recupera su esencia perdida, o, mejor, nunca hasta el momento averiguada. Sobre ese fondo con irisaciones quiliásticas los viejos libertinos proyectan un perfil radicalmente alternativo: mirados desde el giro del 89, los percibimos como antirrevolucionarios *avant la lettre*. Otro tanto cabe decir de los liberales en la línea de Smith o Hume. El escepticismo humeano es incompatible con la idea de que el hombre futuro, quizá inminente, será también un hombre rigurosamente nuevo, adornado con todos los ringorrangos y perfecciones que preconiza la filosofía. Es aquí donde entra en escena Edmund Burke, el primer escritor moderno consciente de ser un conservador. *Reflexiones sobre la Revolución Francesa*, un opúsculo de 1790, constituye un formidable ataque contra la arrogancia de los *philosophes* y su ambición de volver la historia como un calcetín. En muchos aspectos, Burke retoma los motivos del liberalismo de progenie libertina. No obstante, el irlandés difiere de Hume o Smith en un aspecto crucial. Y es que, al contrario que estos, no es individualista. En efecto, su concepción del hombre es *through and through* holista: según Burke, resulta inhacedero entender cómo es un hombre si no se entiende también la sociedad que lo ha alumbrado. En el capítulo 4, discuto hasta qué punto es posible ser conservador a lo Burke, y a la vez liberal. Mi respuesta es más bien negativa. Pero las calificaciones, formuladas fuera de contexto, carecen por entero de interés. Lo que en este libro pretendo es explotar algunas intuiciones de Burke con la esperanza de que nos podamos comprender mejor a nosotros mismos, ya nos tengamos por liberales, ya por conservadores, ya por progresistas incondicionales. Cabalgaré sobre distintos asuntos, hasta llegar a los umbrales del tiempo presente, y que Dios reparta suerte. El siguiente capítulo se centra en el Edmund Burke histórico y sus ecos en el pensamiento político del siglo xx.

CAPÍTULO 3
BURKE

Dos cosas nos desvían de Burke. En primer lugar, el estilo. El inglés de Burke acusa una opulencia, una facundia forense, que tolera mal el traslado al papel. Según parece, Burke fue excesivo incluso como orador. Pocock le aplica el calificativo «long-winded»: verboso, frondoso, prolijo. A ello se añade el hecho de que Burke hablaba (y por lo tanto también peroraba) con un fuerte dejo irlandés. Los discursos parlamentarios de Burke, salpicados de citas en latín, tenían que producir el mismo efecto que un tedeum de Haendel después de ser pasado por el odre de una gaita. Esto no nos importa ahora. Sí continúa afligiéndonos la sintaxis enrevesada y el largor de los periodos, que no se pueden recorrer sin perder el hilo o el aliento. La tendencia a tirar siempre por el camino menos derecho, y a embutir figuras dentro de figuras, insinúa una morosidad incompatible con la acción, quiero decir, la acción mental. La impresión, sin embargo, es engañosa. Burke expresó opiniones con las que se puede o no estar de acuerdo, pero que tienen sustancia y explican por qué, todavía, continuamos hablando de él.

El segundo motivo de desavenencia es más serio. A ratos, se tiene la sensación de que Burke no dice la verdad. Por ejemplo: son frecuentes en él las alusiones a la fabulosa, inabarcable antigüedad, de la monarquía inglesa. Esto es una impostura. El régimen bajo cuyos auspicios desarrolló Burke su vida política había arrancado de un episodio relativamente reciente. Los hombres que hacen la Revolución Gloriosa y deponen a Jacobo II eran abuelos o bisabuelos de Burke. Pero Burke, haciendo volatines, se retrotrae hasta la Carta Magna, la Carta de Enrique I y aun más atrás. El lector complaciente estimará que Burke faltó a los hechos históricos movido del entusiasmo. Me permito dudarlo. En un porcentaje de casos que no

me atrevo a precisar, la enumeración de precedentes conmovedores o venerables es labor de pasamanería, aplicada a ocultar una visión de las cosas esencialmente realista. No una, sino repetidamente, Burke expresa la convicción de que, de tarde en tarde, las cosas se vienen abajo, de resultas de lo cual se abre un vacío del que solo es posible salir aplicando métodos extraordinarios. O sea, haciendo una revolución. Establecer una distinción tajante entre revoluciones vituperables, y por tanto auténticamente revolucionarias, y revoluciones que, como la Gloriosa, pierden su estigma y su mala sombra y se subliman en la reafirmación de un pasado milenario, son ganas de marear la perdiz. Resumiendo: Burke no acertó siempre a distinguir entre las ideas como verdades y las ideas como instrumentos polémicos, y divulgó especies que su obra, en conjunto, no abona.

Tampoco es claro Burke cuando habla de religión. Por fuera, fue anglicano aparatoso y militante, aunque abierto a la vez al mundo católico e irlandés del que procedía; por dentro, cristiano borroso y sin aristas. En *Reflexiones*, después de afirmar que la religión es la base de la sociedad civil y el manantial del que surten las virtudes y el *bienestar* (cursivas mías), cita a Cicerón: «Incúlquese a los ciudadanos, desde el principio, la convicción de que los dioses gobiernan todas las cosas […]. Una mente penetrada de estas ideas será dócil a toda doctrina verdadera o *útil*» (cursivas mías) (*De legibus*, Libro 2). La referencia a Cicerón es significativa, ya que este concibió la religión en términos estrictamente utilitarios: era un descreído que consideraba peligroso poner en tela de juicio los ritos tradicionales, inseparables del orden civil romano. Páginas más adelante, a propósito de la superstición (otro motivo ciceroniano), comenta Burke: «La superstición es la religión de las inteligencias flacas; debe tolerarse en ciertas proporciones […], so pena de privar a los débiles… de un recurso de que precisan incluso los más fuertes». Inmediatamente después, Burke advierte que ha ido demasiado lejos e intenta atenuar su franqueza parapetándose detrás de unas cuantas observaciones formularias sobre el Soberano del mundo y sus imponentes atributos.

En otras palabras: desde una perspectiva, por así llamarla, general, las ideas religiosas de Burke no son del todo distintas de las que cultivaron Rousseau, Mme de Staël o, incluso, Robespierre. La diferencia reside en la manera como en uno y otro caso esas ideas se llevaron a la práctica. La teofilantropía o el culto del Ser Divino cristalizaron en ritos precarios: fueron negaciones expresas de la religión recibida y profesiones de fe de un deísmo en el fondo incompatible con cualquier suerte de liturgia. De ahí que no superaran nunca su condición de experimentos, de ejercicios que encerraban en sí su propia impugnación. Pero Burke discurre de otro modo. Recoge una tradición asentada y la aplica al buen gobierno de la polis. Sabe que las instituciones no se improvisan y que vale más pájaro en mano, que ciento volando. De resultas, no busca un *Ersatz* de la religión: se queda con la religión misma, sin sacudirse, no obstante, las reservas mentales que sus biógrafos sospechan y sus textos documentan.

Burke nació en Dublín en 1729. Su madre era católica y su padre quizá lo fue en origen. Se sospecha que conmutó su confesión oriunda por la anglicana para poder ejercer la profesión de abogado. Edmund fue recibido en la filial irlandesa de la Iglesia de Inglaterra, pero cursó estudios secundarios con un maestro cuáquero antes de ingresar en el Trinity College (Dublín). Creció, en fin, en un medio confesionalmente mixto. Ello explica acaso por qué, a lo largo de su vida, no se sintió adscrito, de pechos adentro o de sí para sí, a una iglesia en particular, sino al cristianismo en bloque, sin matices ni coloraciones impertinentes. En Londres echó los dientes en el territorio aventurero de las letras: trató, entre otras luminarias, a Samuel Johnson. Después de varias carambolas, y de entrar como secretario al servicio del marqués de Rockingham, un prócer *whig* de muchas campanillas, obtuvo un escaño en el Parlamento. Esta primera designación fue digital: el sistema electoral inglés era corrupto en extremo y el voto se compraba desde arriba. Nueve años más tarde lograría de forma limpia la representación por Bristol, una circunscripción importante. Su carrera parlamentaria duró casi treinta años ininterrumpidos: desde 1766 a 1794. Estuvo adscrito al ala liberal de los *whig,* dentro del margen más bien

estrecho en que se hallaban comprendidos los políticos de la época. Combatió la política de Jorge III, el cual, en nombre de los intereses nacionales y del peligro que para estos suponían las facciones dentro del Parlamento, había intentado, y logrado en parte, someter a los diputados a su mandato personal. En *Thoughts on the Cause of the Present Discontents* (1770), Burke propone un Ejecutivo fuerte que cuente con la confianza del Parlamento, expresión de la voluntad popular. No es exagerado entrever, en la solución de Burke, los principios del parlamentarismo moderno y el reconocimiento, al menos en esbozo, de los partidos, que no serían ya formaciones facciosas sino elementos útiles al buen gobierno de un país, tanto desde el poder como desde la oposición. Durante la crisis americana mantuvo una actitud conciliadora hacia los colonos, para enfado o escándalo de muchos. Su enemiga posterior a la Revolución Francesa despertó por tanto suspicacias: sus detractores insinuaron que había cambiado de bando, vendiéndose, como de costumbre, al mejor postor.

No es necesario, sin embargo, meterse en camisa de once varas para comprender la actitud de Burke. En 1789 empezó a extenderse, en cenáculos y círculos de opinión en Londres, la tesis de que los derechos reivindicados por la Gloriosa obedecían a la misma inspiración que los defendidos en París. La asociación podía ser fatal para el sistema imperante en Inglaterra, y Burke, después de unos meses de desconcierto, se disparó como un resorte al que de súbito quitan el tope que lo mantenía comprimido. En los años sucesivos a la redacción de *Reflexiones*, se fue radicalizando, y también encolerizando. En *Letters on a Regicide Peace*, un volumen publicado en 1796, escribe desde el convencimiento de que la pervivencia del régimen revolucionario es incompatible con el de las monarquías europeas, y en línea con esa premisa clama por una guerra purificadora en términos muy semejantes a los que usarían los conservadores norteamericanos contra los comunistas a lo largo de la Guerra Fría. En 1796, las alarmas burkeanas de 1790 no sorprendían ya como estridentes ni extravagantes: la República, en efecto, había declarado que Francia era la libertad, y que esta no podía tolerar a los reyes y su dominio despótico sobre los pueblos.

La gran cuestión es por qué Burke supo anticiparse a un desarrollo de las cosas que ni sus paisanos, ni casi nadie en Europa, había conseguido intuir seis años antes. Se trata, en rigor, de una pregunta sin respuesta: unos ven y otros no ven, y aquí paz, y después gloria. A nosotros nos corresponde estudiar una cuestión distinta: ¿qué aspecto de la Revolución espantó más a Burke? ¿Por qué ese espanto adquirió en él un momento y una violencia que no le abandonarían hasta la muerte?

Lo más socorrido es fijarse en lo que habían dicho o estaban diciendo los franceses. En un panfleto de título aparatosamente largo *(Ideas sobre los medios de actuación de que podrán disponer los representantes de Francia en 1789)* se lee esta frase sorprendente: «Desconfiad de la [...] idea [...] de fundar la moral, como se funda la física, sobre la base de la experiencia». El autor de la frase es Sieyès. Lo que viene a sostener el abate es que no se deben concebir las ciencias morales inspirándose en las naturales. Estas pretenden reflejar una realidad fija e indócil a los deseos humanos, en tanto que las morales se dirigen a un objeto que ellas mismas contribuyen a definir. Verbigracia: ninguna ética será digna de tal nombre si no contiene, junto a una descripción de los vicios y ocasionales virtudes de la especie, los principios de su regeneración política. La experiencia, en otras palabras, no revela cómo es el hombre; solo resume lo que, hasta la fecha, el hombre ha *querido* hacer de sí. La afirmación de Sieyès nos abre, simultáneamente, al voluntarismo y al moralismo racionalista. Al primero, porque se nos propone que nos reinventemos. Al segundo, porque se pide que lo hagamos con arreglo a los postulados de la razón. Esta combinación de voluntarismo y racionalismo recorre de la cruz a la fecha el Siglo de las Luces y obtiene una expresión ruda, pero clásica, en Robespierre. También Robespierre condenaría la experiencia invocando la Razón, la Verdad y la Moral. Atendamos a lo que afirma en su discurso del 18 floreal del año II: «Los siglos y la tierra han sido un terreno devastado por donde campaban el crimen y la tiranía; la libertad y la virtud apenas se han hecho presentes en tal o cual punto del globo. Esparta brilla como un destello en mitad de inmensas tinieblas...».

La historia, en fin, es un error, y en tanto que un error, un hecho que los espíritus superiores deben ocuparse en subsanar. Burke respondió reinterpretando lo que hemos de entender por «voluntad», y lo que hemos de entender por «razón». La voluntad desaparece como una fuerza cuyo fin es impulsar la transformación de las cosas y se convierte en un principio conservador: lo mejor, lo realmente responsable, es dejarse de inventos y figurerías y mantener con vida las formas sociales que han confirmado su influencia benéfica *for the time being* o hasta la fecha. A la vez, la moral se desengancha parcialmente de la razón. El hombre moralizado no tiene por qué poner las costumbres a la altura de un conjunto de principios abstractos; más bien se afanará en no perder contacto con el pasado, el cual encarna una suerte de razón difusa, rebelde a las fórmulas y simplificaciones de la filosofía. Hemos aterrizado en la célebre doctrina burkeana de la prescripción. Las formas sociales están autorizadas por el paso del tiempo; son «racionales» aunque no las entendamos, esto es, aunque no consigamos enumerar las premisas que hacen que lo racional sea racional. En *Reflexiones*, y en otros muchos lugares, Burke admite, por cierto, que las reformas son necesarias. Pero tienen que ser parciales, prudentes, tienen que intervenir en el mecanismo social sin que este se descomponga y pierda las virtudes que le han permitido durar. Casi a la conclusión del libro, escribe:

> También conviene, a veces, alterar, pero siempre con el propósito de preservar. Solo me avendré a ello en no habiendo más remedio. Hasta donde me fuera posible, imitaría el ejemplo de mis ancestros. Haría las reparaciones ajustándome al estilo del edificio. La reserva política, una serena circunspección, una timidez cuya causa ha de buscarse en la moral y no en la falta de carácter, informaban a nuestros antepasados cada vez que se veían en la necesidad de emprender una acción audaz.

Burke expresó todo esto de manera magmática y como a repelones, según sucede cuando se da voz a las ideas al filo de una controversia pública. Emitió trinos y contratrinos, e introdujo matices y asimismo paradojas sobre los que será divertido detenerse cuando sea llegado el caso. Pero Burke no cultivó solo una teoría política en

el sentido restringido del concepto. Su teoría se basa en una filosofía. Retomemos a Sieyès. El escrito sieyesiano acusa una oquedad, una especie de vacío: ¿a qué clase de bicho, de criatura, nos remite su autor cuando habla del hombre? Si lo que nos está diciendo es que dirijamos nuestro amor al hombre tal como debería ser y, en consecuencia, tal como todavía *no* es, ¿no entraría dentro de lo razonable que nos facilitara sobre ese ente potencialmente amable más precisiones de las que puede proporcionarnos el genérico vocabulario con que están tejidas las exhortaciones de los grandes reformadores sociales, tanto más abstractas, más hueras, cuanto mayor la ambición del reformador, esto es, mayor la distancia entre lo que el reformador pretende y la realidad de la que busca separarnos? El esquizofrénico máximo, el número uno, fue Rousseau, para quien el hombre histórico es una criatura postrada y abominable, y el ciudadano una hipótesis improbable cuyas hazañas prefiere confinar al espacio enrarecido de la fantasía libresca. Pocos ilustrados igualaron a Rousseau en la idealización del hombre que no existe y la denigración del que existe. Muchos se le asemejan, no obstante, en la tendencia a dividir el tiempo en dos mitades asimétricas, una correspondiente a un tiempo histórico e indigno de ser vivido, y la otra a un tiempo deseable y emancipado de la historia.

Burke no acepta esta división. Escribe en *Reflexiones*: «[los revolucionarios] se han encendido tanto con sus teorías sobre los derechos del hombre, que se han olvidado por completo de cómo es éste». De cómo es de verdad, con sus pelos y señales. De cómo es con independencia de nuestras especulaciones en torno a una esencia malograda por el cúmulo de calamidades en que se resume el pasado. El pasado, por cierto, no merece el respeto y devoción de Burke porque sea inherentemente superior. Lo que provoca que hayamos de contar con el pasado, es que es lo único que existe, por contraposición a un futuro meramente conjetural. No contar con el pasado entrañaría escindir al hombre de sí mismo. Cuando se lee a Burke con la concentración suficiente, se descubre que, para el autor de las *Reflexiones*, lo importante, en último extremo, es el hombre en su *presente*, y que el pasado es imprescindible por cuanto es

presente… en diferido. Repare el lector en la carta que envió a A. J. F. Dupont el 29 de marzo de 1790. Dice así:

> Espero poco de esa humanidad abstracta, sublime, metafísica […] que muchos invocan para, *a sangre fría*, someter el *presente* y, junto con este, a todos aquellos que diariamente *vemos y con los que diariamente conversamos,* a calamidades tremendas, perpetradas considerando el interés *futuro e incierto* de personas que *existen solo como una idea*[17].

Estos dos aspectos, es decir, la devoción hacia el pasado y la valoración de las cosas tal como efectivamente son, se juntan o funden en Burke. El hombre *ahora*, el hombre en cuanto objeto ostensible e inmediato, es, también, un precipitado histórico, el resultado de un proceso. O, si se prefiere, el hombre actual esconde fermentos que lo nutren desde dentro y desde lejos. Por eso el pasado es vital. Por eso las abstracciones de los reformadores y de los utopistas son perversas. Abstraído de su historia, el hombre se resuelve en nociones, especies, conjeturas. O sea, en aire.

La defensa burkeana del prejuicio se centra más en la psicología que en la política y las instituciones. Pero también toca a la política y a las instituciones. Lo mejor es citar al propio Burke. El siguiente párrafo, procedente de las *Reflexiones*, es muy largo. No importa. Vale la pena reproducirlo por entero:

> [...] le confesaré, por mucho que con ello desafíe las opiniones imperantes en una época de tantas luces como la nuestra, que los hombres de mi país nos dejamos llevar por nuestras inclinaciones, y no por tal doctrina o la de más allá. En vez de arrojar por la borda nuestros viejos prejuicios, los alimentamos con esmero. Lo hacemos, hasta ese extremo llega nuestra desvergüenza, porque se trata precisamente de eso, de prejuicios. Cuanto más han durado, cuanto más han prevalecido, tanto más los queremos. Se nos antoja temerario que los hombres solo busquen consejo en su razón individual; sospechamos que el caudal de verdades que cada cual lleva dentro es reducido, y que es mejor valerse del capital acumulado por las naciones y las edades. Muchas de nuestras mejores cabezas se dedican, no a reventar los prejuicios dominantes, sino a extraer la sabiduría latente que en ellos se encierra. Si encuentran lo que buscaban, como suele ser el caso, prefieren conservar el prejuicio y su razón implícita, que renunciar a él y quedarse solo con la razón desnuda. El prejuicio, asistido de la razón,

> transmite a ésta movimiento y vida, y el calor que han menester las cosas para perdurar. El prejuicio acude presto en nuestra ayuda cuando se presenta una emergencia; en la vida diaria, mantiene a la mente en los términos de la sabiduría y la virtud, e impide que el hombre, precisado a adoptar una decisión, se detenga atónito, desconcertado y escéptico. Gracias al prejuicio, la virtud se resuelve en hábito, y no en una sucesión de actos inconexos. A través del prejuicio, el sentido del deber se hace naturaleza en el hombre.

Los constituyentes del 89 y sus sucesores adoptaron la actitud opuesta. El joven abogado de provincias que, saturado por la lectura de Rousseau, instaba en la Asamblea, correlato místico de la nación, la corrección de los mores imperantes, estaba apelando a la razón. Y también, y en medida no menor, a la voluntad. Lo que esto supuso se percibe, con claridad meridiana, leyendo a Michelet. Este estableció un paralelo entre el Antiguo Régimen, en que el azar del nacimiento determinaba el estatus y el privilegio, y el dogma de la gracia, la cual se derrama caprichosamente sobre los hombres y provoca que unos se salven y otros no. El viejo mundo, el mundo de las castas y del poder de la Iglesia, era, para Michelet, la casa de tócame Roque. Pero la arbitrariedad desaparecería con la Revolución, tanto a nivel colectivo como individual. Lo primero, porque el pueblo se hace mayor de edad y descubre su derecho al autogobierno. Lo segundo, porque cada hombre sabrá emanciparse de las categorías en que lo encerraba el prejuicio social y, a través de la razón, tomar posesión de sí sin romper con la nación. El hombre revolucionario, en fin, es un hombre apoderado, lo mismo en cuanto ciudadano que a título personal.

Burke, sin embargo, defiende en su párrafo el desapoderamiento. La razón ha dejado de ser un instrumento que el individuo suelto controla. La razón individual, para Burke, es solo una porción pequeña de la gran razón social. El acto moral no se sigue de una decisión que el individuo abraza a la luz de unos principios previa y conscientemente aceptados. Lo que tenemos en lugar de esto es una suerte de instinto, que la tradición ha infiltrado en la constitución psíquica del agente. El cuadro que pinta Burke es más complejo e intrincado, cierto. Sin embargo, las líneas finales del

párrafo, aquellas en que se exalta el prejuicio por la virtud que este posee de borrar la deliberación racional y sustituirla por un acto reflejo, son claras y terminantes. El probo hombre inglés ha automatizado, y por lo mismo naturalizado, el equivalente a los silogismos que en los libros de filosofía sustentan una conclusión. Pero esta equivalencia no es identidad. Los silogismos de los libros son explícitos y cortos en número, en tanto que los otros silogismos, los que sirven para vivir, están enredados con la experiencia, son innumerables y no se pueden enunciar.

Las ideas de Burke adquirieron matices nuevos, o incluso significados nuevos, al ser reprocesadas por otros pensadores. Varios de los conceptos que más han intervenido en la reinterpretación de Burke durante los últimos sesenta o setenta años proceden de la economía o de la biología, o para ser más exactos, de ambas simultáneamente. El pensamiento evolucionista, enunciado en clave cultural, sugiere una relectura de Burke según la cual las sociedades exitosas prevalecen sobre las que no lo son de la misma manera que determinadas poblaciones lo hacen sobre otras peor adaptadas al medio. A esto, en teoría de la evolución, se le llama «selección de grupo». La selección de grupo disfruta de un estatus ambiguo en ciencia. Pero no importa. El concepto ha adquirido entre los burkeanos modernos, empezando por Hayek (véase el capítulo siguiente), una dimensión nueva e intensamente politizada. Las naciones dotadas de una economía libre y de las garantías que dispensa *the rule of law*, el imperio de la ley, tenderán a ser más prósperas, más inventivas, más civilizadas que las sometidas al rigor socialista o a cualquier otra forma de control despótico. Al mismo tiempo que las sociedades capitalistas triunfan en términos relativos, va cambiando el carácter de los hombres que las habitan. La originalidad, la capacidad de iniciativa, la inclinación a perseguir la verdad, aunque esta entre en colisión con los lugares comunes de la mayoría, encontrarán en ellas muchos más adeptos que en las tuteladas, en las que el conformismo es un requisito para no ser desplazado a las tinieblas, y la intriga y el halago los medios más seguros de abrirse un hueco entre los poderosos. Esto constituye una clara, manifiesta exageración liberal, del legado de

Burke. Pero sirve para dar relieve a la intuición genuinamente burkeana de que la libertad… integra también un hábito. El hombre aprende a ser libre conviviendo con hombres que a su vez lo son. Compárese esta explicación de la libertad con la que nos propone Michelet en la Introducción a su *Historia*: «A un mundo todavía dormido, débil, inerte y sin aliento, Rousseau dijo, e hizo bien en decir: "La voluntad general es el Derecho y la Razón. ¡Despertad, esclavos!"». Michelet está pensando en la libertad como una revelación, que nos ilumina e instantáneamente nos transforma. Los neoburkeanos se la representan como una forma de enculturación, promovida por la continuidad histórica.

El darwinismo proporciona al lector moderno de Burke una segunda analogía, un *leitmotiv* del que, al contrario que antes, está ausente la selección de grupos. La idea es esta: podríamos afirmar que los instintos juegan en el plano moral el mismo papel que los genes en el animal. Un bicho genéticamente determinado a elegir, en las faenas del apareamiento, a bichos del sexo opuesto, o un bicho que rehúye la ingesta de alimentos nocivos para su salud, dejará más descendencia que un bicho que se dirige amorosamente a individuos del mismo sexo o que consume, desordenadamente, cualquier alimento que se le ponga a tiro. Los genes que impulsan el primer tipo de conducta son genes de éxito: esos genes se harán progresivamente más numerosos dentro de una población. La extrapolación del modelo genético a las ideas y los valores da lugar a lo que algunos evolucionistas contemporáneos denominan «memes»[18], que son, en la esfera cultural, la réplica de los genes. Las técnicas son memes, las modas son memes, los chistes son memes, y las ideas son memes. Los memes no saltan de cuerpo en cuerpo, como los genes, sino que se propagan, por vía de imitación, de una mente a otra mente. Los memes útiles colonizan el organismo social y, andando el tiempo, enriquecen al individuo con un sistema de actitudes y disposiciones cuyo rendimiento combinado no se ha calculado deliberadamente. Resulta pertinente recordar, por cierto, que la voz «selección», dentro del sintagma «selección natural», significa lo opuesto de lo que parece. Para Darwin, nadie

selecciona nada. Son «seleccionados» los individuos que logran una ventaja reproductiva marginal en un medio dado, esto es, que se las componen mejor que otros individuos para acrecentar su progenie. No existe una inteligencia, un agente, que escoja a unos individuos y deseche a otros. Darwin usó la expresión porque le parecía elocuente evocar, a modo de metáfora, las prácticas selectivas de los ganaderos. Los equívocos a que ello dio lugar persuadieron a Wallace de que era preferible valerse de una expresión alternativa y Darwin decidió sustituir «selección natural» por «la supervivencia de los más aptos», una acuñación debida a Spencer. En resumen: basta reconstruir los instintos como codificaciones conductuales que han acreditado su validez en el pasado para que se abra camino una idea gracias a la cual el análisis convencional de la cultura es reabsorbido por el darwinismo, con consecuencias bastante portentosas. La cultura deja de concebirse como una acumulación de hallazgos que acercan al hombre a los valores permanentes de lo Bello, lo Verdadero, o lo Justo, y se convierte en un abanico de variaciones funcionales cuya distribución estadística imprime en una población (o una nación) un sesgo característico. Innegablemente, esta relectura de Burke cojea por uno de sus pies: hace caso omiso, ignora por completo, el holismo burkeano, es decir, la noción de que la sociedad es un todo que se mueve en el tiempo también como un todo. No obstante, me ha parecido conveniente traerla a colación porque pone de relieve la índole irreflexiva, no elegida, que muchos comportamientos ostentan en la filosofía del irlandés.

Michael Oakeshott, inglés, hegeliano en sus inicios y contemporáneo de Hayek, suscita cuestiones que son interesantes de por sí y también con relación a Burke. No alude al último con especial calor. En «On Being Conservative» (1956), afirma que se siente cerca de Montaigne, Pascal, Hume o Hobbes, y no de Burke o Bentham (el emparejamiento de los dos últimos despierta, dicho sea *en passant*, cierta sorpresa). Pero existen páginas de Oakeshott que parecen directamente inspiradas en Burke. Es más, en las que se diría que el autor se ha inyectado a Burke en vena. Esto es especialmente así en «Rationalism in Politics» (1947), en que Oakeshott distingue dos clases de conocimiento, el práctico o

tradicional, y el técnico. En puridad, no se trata de dos *clases* de conocimiento, sino de dos vertientes o aspectos que conviene distinguir dentro de cualquier experiencia cognitiva. Considere el lector, sin ir más lejos, una operación modesta, la consistente en hacer un bizcocho. En las recetas para cocinar un bizcocho suele precisarse la proporción de harina, huevos y levadura, el tiempo de cocción, etc. Estas recetas revisten el carácter de enunciaciones: en efecto, se pueden escribir y, por supuesto, decir en voz alta, y también aprender de memoria o divulgar en los periódicos o por la radio. Todo esto es útil. Pero es insuficiente. Lo es porque no es posible que alguien produzca buenos bizcochos si no se ha familiarizado con el *arte* de la repostería bajo la tutela de un repostero, de modo semejante a como no es fácil que alguien aprenda de verdad un idioma si no está en contacto con quienes habitualmente lo hablan. Yo iría más lejos. Es imposible que uno use bien una receta a menos que haya adquirido una capacidad a la que no solemos conceder el nombre de «arte», pero que, si bien se mira, también lo es: la de hacerse una composición de lugar adecuada sobre lo que es un mensaje escrito. Esta segunda especie de destreza no se alcanza descifrando mensajes escritos sobre cómo descifrar mensajes escritos. Se logra estando con gente que conoce lo que significa leer, y que sabe igualmente que lo procedente no es formar con una receta una pelota y llevársela a la boca y masticarla, sino indagar en los signos el equivalente gráfico de una información, que una autoridad anónima dispensa en beneficio de un usuario hipotético. El conocimiento técnico, en definitiva, no existe como una categoría exenta. El conocimiento técnico necesariamente pende, o depende, del práctico.

Lo que pasa con el bizcocho, pasa con otras cosas más serias, o, al menos, más sublimes. Es lícito, desde luego, consultar tratados de preceptiva literaria. Pero no se aprende a escribir leyendo tratados de preceptiva; se aprende a escribir estando junto a escritores o entrando con pasión en sus poemas o novelas. *Pari passu*, existen constituciones escritas o libros de derecho político; pero gobernar no es solo, ni principalmente, seguir el *Diktat* de los textos constitucionales o de los libros de derecho político, y menos aún, de

las declaraciones de derechos humanos. Gobernar es saber mandar, lo que implica también, inexcusablemente, saber hasta dónde conviene que se mande, o, si se prefiere, en qué cosas no es aconsejable que uno no se meta a mandar. Las tareas de gobierno, insinúa Oakeshott, son aquellas en que más ha de predominar el conocimiento práctico. En que desempeñan un papel principalísimo el sentido común (otra virtud eminentemente social) y la prudencia, capacidades esquivas, donde las haya, a una aproximación libresca.

Entre las disquisiciones de Oakeshott y el segundo Wittgenstein se aprecian concomitancias claras. Wittgenstein y Oakeshott convivieron en Cambridge (Inglaterra). Tal vez había algo en la atmósfera, una suerte de fluido moral, que los dos respiraron, y que a los dos impregnó[19]. Lo que no es una conjetura en absoluto, es que un hombre imbuido de conocimiento práctico se parece mucho, muchísimo, al individuo burkeano que opera bajo el impulso de instintos o prejuicios. Si se añade que Oakeshott combatió el socialismo y las ensoñaciones planificadoras que dominaron la política durante los años treinta y cuarenta con un denuedo comparable al desplegado por Burke contra la revolución, y que dicho denuedo adoptó en los dos casos un sesgo antirracionalista, la sospecha de un paralelo, es más, de una transfusión de ideas, se hace irresistible.

Concluyamos. Burke fue más, y a la vez menos, que sus recreaciones posteriores. Ni fue el darwiniano *avant la lettre* que he imaginado que hubiese podido ser, ni se dedicó a establecer una comparación sistemática entre las sociedades beneficiadas por la libertad económica y las dirigistas. Aunque se manifestó, en materia económica, como liberal estricto, no está claro que su liberalismo, quiero decir, su liberalismo económico, no fuera ortopédico, accidental. En particular, y es importantísimo no pasarlo por alto, Burke no teorizó sobre el mejor *tipo* de sociedad. Lo que hizo, fue defender… a la sociedad *inglesa*. Cuando contrasta, en *Reflexiones*, los «derechos del hombre» con los «derechos de los ingleses», no está diciendo exactamente que los derechos de los ingleses sean *categorialmente* preferibles a los superferolíticos derechos del

hombre. Más bien, está hablando de Inglaterra, de sus reyes que se pierden en el tiempo, de su constitución añeja e inquebrantable, de sus mores, incluso de sus defectos. Ignorar esta dimensión es no advertir lo que de genuinamente conservador hay en Burke. Es escamotear el objeto de sus afectos: un país y un pasado, o un país con su pasado.

Mucho, mucho de lo que dijo Burke, nos parece ahora caducado, relegado. No podía ser de otro modo, porque el tiempo, ¡ay!, pasa. Se va. Y con él se van las cosas que han tenido su instante, su irrepetible riqueza. Burke, por ejemplo, no concibió nunca la democracia de masas. Por supuesto, la habría desechado. Pero lo que digo, es que no la concibió, que no es lo mismo que desecharla. En *Letters on a Regicide Peace* cifra el número de votantes de Inglaterra y Escocia en 400.000, un 5 por ciento de la población. Los votantes no solo eran pocos, y todos hombres, sino que el procedimiento electoral estaba corrompido hasta la raíz, según sabemos que le constaba a Burke por experiencia propia. No importa. Ése era el horizonte en que Burke se hallaba instalado. La representación política, para él, no debía verificarse *fuera* de un orden social jerárquico, confiado al *know-how* y al sentido de responsabilidad de los que están arriba. En *Appeal from the New to the Old Whigs* (1791), escribe:

> Los hombres no serán nunca un pueblo, ni podrán servir a los fines que de un pueblo se espera, si no aceptan sujetarse, día a día, a un estado de disciplina social, en que los más sabios, los más expertos, los más opulentos, gobiernan, y en tanto que gobiernan, también educan y protegen a los que saben menos, o han sido menos favorecidos por los bienes de la fortuna. Una multitud que no se encuentre bajo esta disciplina, no merece en puridad el nombre de sociedad civil.

En la misma obra enumera las cualidades por las que se distinguen quienes tienen derecho a considerarse miembros de una aristocracia natural:

> Haberse criado como Dios manda; no haber visto nunca nada que sea bajo o sórdido; estar instruidos en el arte de respetarse a sí mismos; ser capaces de sostener la mirada escrutadora del público; […] disponer de

> tiempo para leer, reflexionar, y conversar; […] tratarse con negociantes ricos, a los que cabe atribuir, en vista de su éxito, inteligencias penetrantes y vigorosas y las virtudes de la diligencia, el orden, la constancia y la regularidad…

La idea de prevenir la anarquía conteniendo el censo dentro de límites rigurosos fue sustentada por muchos contemporáneos de Burke. Recordemos a Sieyès y otros constituyentes franceses. Pero los argumentos, el tono, la inflexión, son distintos. Extraigo unas líneas del discurso que Antoine Barnave pronunció el 11 de agosto de 1791: «[…] aquellos que deciden en nombre de la sociedad deben estar comprometidos con el interés social a través de la propiedad, de manera que no resulte fácil corromperlos mediante propuestas más tentadoras que la cosa general y común».

No se aprecia, aquí, una actitud reverencial hacia el rico o el poderoso. Sí en Burke, el cual no habla solo de una aristocracia natural (concepto discutible), sino de una *subordinación natural* (noción que nosotros, ahora, no solo consideramos discutible sino intolerable): «No sería bueno que el pueblo echara en olvido los principios de la subordinación natural» *(Reflexiones)*. No comprendió Burke que una economía libre trastoca la distribución de la renta y acaba por subvertir las jerarquías; ni que el principio de representación popular, que defiende en términos ocasionalmente similares a los esgrimidos por Sieyès[20], está animado de una lógica expansiva y acabará siendo reclamado, nos plazca o no, por sectores cada vez más amplios de la sociedad. Las invitaciones eventuales de Burke a que todo se quede quieto, inmóvil, derivan del miedo, una emoción valetudinaria que alcanza por igual a todos los que ven su posición amenazada: «En vez de combatir lo establecido, a la manera de quienes han hecho una filosofía y una religión de su hostilidad a las instituciones heredadas, nosotros nos abrazamos a estas con calor. Hemos resuelto mantener una religión de Estado, una monarquía de Estado, una aristocracia de Estado y una democracia, cada una en el grado en que actualmente existe, sin añadir una coma» *(Reflexiones)*. El miedo, sin embargo, no detiene las cosas. Más bien, *nos detiene* frente a estas.

Concluyo el capítulo con una referencia breve a la economía política de Burke. Esta no es en absoluto original, lo que no quita, como argumentaré en breve, para que no resulte extraordinaria. Extraordinaria en Burke, se entiende. El hecho de que muchos liberal-conservadores contemporáneos cultiven ideas económicas afines a las del irlandés otorga al contencioso una magnitud que no es solo académica. En 1795, las autoridades locales de Speenhamland, Berkshire, ordenaron que se socorriera a los trabajadores de la zona con unas ayudas proporcionales al tamaño de sus familias y al precio del pan. El campo atravesaba un momento de carestía aguda y los trabajadores estaban, literalmente, muriéndose de hambre. Burke temió que la medida pudiese hacerse extensiva al conjunto de la nación y escribió un panfleto en que está comprimida su doctrina económica: *Thoughts and Details on Scarcity*. Burke era diestro en esa ciencia, por experiencia parlamentaria y por haber tratado a Smith y otros economistas. Las ideas que desarrolla en *Thoughts and Details* están emparentadas con las que desliza en *Reflexiones* o en *Letters on a Regicide Peace*. Pero el trenzado es distinto, y el efecto total, demoledor. La clave de bóveda del argumento de Burke es, por supuesto, que el trabajo es una mercancía como cualquier otra. Cuando este se remunera por encima de lo que estaría dispuesto a pagar por él el empleador, se alteran las leyes del mercado y la generación de recursos se hace ineficiente. No hay, en la pintura que Burke nos hace de la vida económica, ni un temblor, ni un momento de simpatía hacia el pobrete. Una ley que forzara los sueldos hacia arriba, equivaldría a un impuesto; el reparto de ayudas entre los necesitados, induciría a los últimos a la indolencia. Escribe:

> Los intereses del granjero y del trabajador son siempre los mismos, resultando por completo imposible que contratos acordados por las partes de modo voluntario, puedan redundar en perjuicio de la una o de la otra. Interesa al empresario que el trabajo se realice de modo rápido y eficaz; lo que no ocurrirá si el trabajador no está bien alimentado y provisto en general de los artículos que aseguran sus necesidades primarias, de modo y manera que su cuerpo se mantenga vigoroso y su espíritu alegre.

«El orden por el que se rige la agricultura», agrega, «reproduce, en su justicia, el orden de la naturaleza; la bestia confiere un destino al arado y al carro; el trabajador añade inteligencia a la bestia; el granjero es el principio, pensante y rector, por el que se guía el trabajador. Todo intento de romper esta cadena de *subordinaciones* es absurdo» (cursivas mías). ¿Y si el trabajador se ve en dificultades para comer al día siguiente? Esta es la respuesta de Burke:

> […] no entra en la competencia del Gobierno como tal Gobierno, o incluso de los ricos como tales ricos, proveer a los pobres de los auxilios que ha placido a la Divina Providencia mantener, de vez en cuando, fuera de su alcance. Vulnerar las leyes del comercio, que son las leyes de la naturaleza y consiguientemente de Dios, no es el método adecuado para aplacar el enojo de quien puede más que nosotros.

No es la primera vez que en este escrito las crudezas de la ciencia lúgubre se alían con el servilismo hacia la oligarquía y la apelación al Altísimo. Leamos:

> El interés fundamental y primero del obrero agrícola reside en que el granjero reciba, sin mermas, la ganancia a que le hace acreedor el producto de su trabajo. La proposición es obvia. Solo impulsados por la malignidad, la perversidad, las desordenadas pasiones de los hombres y sobre todo la envidia que la propiedad de unos despierta en otros, dejaremos de reconocer este hecho. El cual exige que elevemos los ojos con gratitud hacia el bondadoso y sabio creador de todas las cosas: Dios ha querido que los hombres, al perseguir sus fines egoístas, establezcan, con independencia de su voluntad, un lazo y una complicidad entre el bien general y su éxito individual.

Lo último evoca, o casi invoca, la tesis smithiana de la mano invisible. Pero lo que es interesante en Smith, resulta ofensivo, incongruente, en Burke. ¿Qué tiene que ver el pueblo inglés, esa multitud que ha fraguado en una unidad mística, qué tienen que ver los altares, los sepulcros, los hogares, con las leyes del mercado, en cuyo nombre tolera Burke, sin demasiado pesar, que el personal, de tarde en tarde, estire la pata de hambre? ¿Cómo es posible mezclar el registro sublime con el contable? La pregunta resulta tanto más pertinente cuanto que, al escribir, es preciso elegir un género, y cada

género impone exigencias que miran al estilo y a los contenidos simultáneamente. Es comprensible, por ejemplo, que un economista profesional, cuando emite un diagnóstico de carácter técnico, explote al máximo las abstracciones de su disciplina y diga cosas que preferiría no repetir en román paladino. En román paladino, en efecto, decimos lo que pensamos, mientras que, al hacer ciencia, decimos lo que nos obliga a pensar la ciencia. Lo curioso, en *Thoughts and Details on Scarcity*, es que la aproximación del especialista y la exhortación cristiana, el moralismo y la asepsia científica o pseudocientífica, se superponen con aspereza insoportable: el retórico prerromántico, el arrebatado cantor de las esencias históricas de Inglaterra, se desdobla en un perfil cubista y, sobre la marcha, cuando aún no se ha apagado su momento extático, censura que se intente salvar de la inanición a los destripaterrones de Berkshire agraciándoles con ingresos que estén por encima del punto en que se cortan las curvas de oferta y demanda.

¿Qué hay detrás de todo esto? Mi conjetura es que el desorden estilístico se complicó en Burke con el conceptual, y que el acarreo de materiales desde el área política y moral a la económica desencadenó, como sucede al combinarse ciertas sustancias químicas, reacciones deletéreas. Atribuyo una acción particularmente infeliz a la doctrina de la subordinación natural. Hemos comprobado cómo, en *Thoughts on Scarcity*, Burke otorga al empresario agrícola una superioridad moral, una suerte de ascendiente, sobre el trabajador. Esta noción es matutera: se le ha colado a Burke por la retaguardia de sus prejuicios oligárquicos. De hecho, es disparatado transponer, al análisis clásico de la economía, las relaciones de autoridad que Burke postula para las cosas de la política. Si existiera una expresión económica de la subordinación natural, los mercados estarían de más, o para ser más precisos, no habría mercado, ya que los trabajadores no serían libres de dispensar sus servicios según a qué precio, ni el productor, en su condición de protector y padre tutelar de la grey jornalera, cicatearía las pesetas, o mejor, los peniques. La resulta es un mejunje, un *porridge*, penoso e

indigestible. En conjunto, la teoría económica del irlandés no pega ni con cola, qué se le va a hacer, con su teoría política.

Hayek ha defendido, en tiempos que todavía cabe calificar de recientes, una filosofía en que el liberalismo en economía se combina con una concepción evolucionista, y algunos dicen que conservadora, del orden social. A él va dedicado el capítulo siguiente. No soy economista. No me pronunciaré, por tanto, sobre el mérito, digamos que técnico, del hayekianismo. Sí me importará investigar hasta qué punto Hayek merece el calificativo de «conservador».

CAPÍTULO 4
¿FUE HAYEK UN CONSERVADOR?

A lo largo de los ochenta, una parte de la derecha política española se proclamó liberal-conservadora. La derecha necesitaba, por razones obvias, enmarcarse en categorías que la alejaran de su pasado franquista. A la vez, no podía no discrepar de la izquierda en lo tocante a la familia, la educación, las costumbres, la propiedad o la naturaleza de la libertad política. El complejo movimiento de placas presionó en dirección del liberal-conservadurismo: mercado + una actitud comprensiva hacia los valores burgueses convencionales. Ni la derecha ni la izquierda habían producido grandes pensadores políticos. Pero la segunda contaba en su favor con la inclinación natural de las cosas. Su desvinculación de la dictadura y una mayor penetración en el mundo de la cultura y la universidad le concedían un plus, una especie de halo. Aprobada la Constitución, Suárez y sus ministros, algunos de prosapia falangista, otros liberales o democristianos o sin denominación política concreta, volcaron sus energías en combatir la crisis económica y el terrorismo de ETA. Vino después la implosión de UCD, y durante diez años al menos la derecha no supo qué hacer. No atinaba con las ideas ni los candidatos, y el mapa electoral persistía en no salir del rojo. El Partido Popular, surgido de la refundación de Alianza Popular, decidió echar el mal pelo fuera y armarse de lemas y reclamos que quebraran el monopolio socialista de la razón y la verdad. En el castin de urgencia dio la nota máxima un autor de campanillas: Friedrich August von Hayek, Nobel de Economía en el 74. Somos propensos a ordenar el mundo inspirándonos en un juego elemental de asociaciones y disociaciones: si A y B se oponen a C, A es de alguna manera B y viceversa. Hayek había venido combatiendo el socialismo desde posiciones liberales a lo largo de medio siglo;

también los conservadores son antisocialistas; luego tal vez haya algo en el liberalismo que apunte o pueda inclinar al conservadurismo. En *La constitución de la libertad,* sin embargo, Hayek recusa ser un conservador[21]. Nos ocuparemos inmediatamente del asunto, que no es solo nominal. Aparte de esto, se perfilan en la filosofía del austriaco una serie de temas o *leitmotivs* (la relación entre moral y derecho; entre el individuo y la sociedad; la propia concepción de lo que es una persona) de todo punto ineludibles en un estudio comparado del liberalismo y el conservadurismo y de lo que de afín y a la vez distinto hay en ellos.

Vayamos a la aportación fundamental de Hayek, no sin recordar antes la enorme deuda de este con Burke, según documenta a la perfección la cita siguiente (*Camino de servidumbre*, cap. 14):

> Si nadie pudiera hacer nada sin comprender antes la razón por la que lo hace, la civilización solo podría preservar su complejidad actual en la hipótesis de que fuéramos prodigiosamente inteligentes. La resistencia a dejarse llevar por fuerzas que no se entienden, o que no revisten la apariencia de una decisión deliberada, responde a un racionalismo incompleto y, en tanto que incompleto, equivocado.

Hayek había iniciado el párrafo así: «Existen formas que una civilización solo puede asumir cuando los hombres se rinden a las fuerzas impersonales del mercado. Es el sometimiento a esas fuerzas lo que permite, día a día, construir una realidad inabarcable por el entendimiento de los individuos, tomados uno por uno».

En estos dos fragmentos está contenido todo Hayek, o, al menos, lo que en él hay de más sistemático. En esencia, Hayek postula una suerte de analogía entre la lógica del mercado y la inherente a una sociedad libre que se ha ido decantando poco a poco. Tomemos primero el mercado: este se regula por los precios, los cuales señalan a los productores qué han de hacer para maximizar su beneficio, y a los consumidores cómo gastarse su dinero extrayendo de él la mayor satisfacción posible. Ni productor ni consumidor intentan adaptar sus acciones a un macroprograma en que esté detallado lo que es pertinente que se produzca o se consuma. Pese a ello, el mercado asigna los recursos con más eficiencia que

cualquier economía centralizada, esto es, inspirada en criterios *a priori* sobre las mercancías y servicios que conviene poner en circulación. Consideremos a continuación una sociedad poblada por agentes no sometidos a las directrices de un superior (un monarca absoluto, un partido, un comité de expertos). ¿Por qué esa sociedad ha terminado siendo eso, una sociedad, y no un caos o un lío? La explicación es que las reglas por las que dichos agentes se rigen han sobrevivido al test del tiempo, o siendo más exactos, guardan entre sí una relación funcional solo explicable por la acción de los siglos, los cuales han engendrado, al suprimir ciertos comportamientos o promover otros, combinaciones conductuales viables. Nadie ha excogitado las combinaciones fructuosas, así como, en el caso del mercado, nadie ha intentado adivinar la macrofunción por la que deberían orientarse los productores. Pero han terminado por ajustarse las piezas, y la máquina continúa en marcha. Este es el momento, dentro de la filosofía hayekiana, en que se juntan de modo más natural el liberalismo y el conservadurismo. Hayek intentó empalmar la teoría económica con la crítica de Burke al pensamiento racionalista (o constructivista) de los *philosophes*, elaborando un argumento sugestivo sobre el hombre y la sociedad que se puede leer, ora en clave económica, ora historicista. Al aplicar la primera clave, se obtiene una enseñanza de signo liberal. Cuando se aplica la segunda clave, aparece Burke: la Historia y la tradición son infinitamente más sagaces que el *philosophe*, fatuamente empeñado en forzar la realidad en los esquemas arbitrarios de la razón. Los *philosophes* a los que Hayek se enfrenta, por supuesto, no son los radicales que prevalecieron tras la Asamblea Nacional Constituyente del 89. Son los socialistas, tanto en su acepción comunista como socialdemócrata.

Notablemente, Hayek simultaneó su anticonstructivismo con la tesis de que las ideas son fundamentales, entre otros motivos, porque juegan un papel de primer orden en la dinamización de la sociedad[22]. Pero hay más. Hayek no saludó solo el cambio histórico como un proceso que puede propiciar tales y cuales bienes (más prosperidad, más independencia de los particulares respecto del

poder, etc.), sino que exaltó el cambio en sí. En *La constitución de la libertad*, I, 3, §2, escribió este párrafo extraordinario:

> Cabe decir, al menos en parte, que se ha progresado en la medida en que se han alcanzado una serie de objetivos. Esto no significa, sin embargo, que deba gustarnos todo lo que el progreso trae consigo, o que el progreso haya de beneficiar a todo el mundo. Como, además, nuestros objetivos y deseos varían sobre la marcha, no se puede determinar si el estado de cosas producido por el progreso nos deja en mejor situación que antes. El progreso, entendido como un crecimiento acumulativo de conocimiento y poder sobre la naturaleza, no tiene, necesariamente, por qué hacernos más felices. Quizá nos proporcione mucho más placer el esfuerzo por conseguir algo que la posesión de lo conseguido. Imaginemos que se hiciera una instantánea de cómo estamos… justo ahora. La pregunta de si somos más felices que hace cien o mil años, carece, probablemente, de respuesta.
>
> Pero esta respuesta no nos importa. Lo que importa al hombre es aplicarse con energía y éxito a los fines que en cada momento fijan su atención. La inteligencia humana no da muestras de sí en los frutos habidos en el pasado, sino proyectándose hacia los desafíos del futuro. *El progreso es el movimiento por el movimiento mismo*. Es el hecho de aprender algo nuevo, y todo lo que de ello se sigue, lo que coloca al hombre a la altura de sus especialísimas dotes naturales (cursivas mías).

Ha reventado, es claro, la noción clásica de Progreso. Para Hayek, la gracia de vivir no está en perseguir el *summum bonum,* sino en tensar los músculos y salir con bien de los desafíos que propone el azar. Lo último nos devuelve al evolucionismo en la versión desencantada que postula la selección natural: vivir es tener éxito en el ejercicio de eso, de sobrevivir, no ganar puntos a lo largo de un *cursus honorum* a cuyo extremo se encuentra la perfección.

Comprendemos con exactitud lo que Hayek quiso decir cuando acusó de autoritarios a los conservadores[23]. Su reproche es que estos pretenden inhibir, contraer a dimensiones mezquinas, lo mejor que hay en el hombre, que es su aptitud para la aventura. El hombre es un tigre en el que los conservadores quieren insuflar la domesticidad de un san bernardo. Aclamar la condición vagabunda, experimental del hombre es, cae de suyo, intrínsecamente anticonservador. Luego Hayek no se tergiversó a sí mismo. En

efecto, *no* era un conservador, aunque en ocasiones pareciera serlo. Ocurre con frecuencia que las páginas de Hayek (o de Von Mises) se encienden con fosforescencias nietzscheanas. Es natural. Se trata del fulgor místico del hombre al surgir desde cero.

Ley, moral y justicia

He contestado a la pregunta que encabeza este capítulo. Pero todavía queda mucha tela que cortar. ¿Son peculiaridades de carácter accidental las que provocan que Hayek no sea conservador, o acaso existen tensiones de fondo entre el conservadurismo y el liberalismo, bien en su plasmación hayekiana, bien en otras homólogas? En las páginas que siguen explicaré por qué me pronuncio por la segunda de las alternativas. El compuesto liberal-conservador, viable en ocasiones, se desestabiliza y finalmente implosiona cuando los principios liberales se desarrollan más allá de cierto punto. Continúo con Hayek.

El liberalismo se ha radicalizado a lo largo de dos itinerarios distintos: el recorrido por la economía política, y el que ha ido dibujando una teoría de los derechos en conflicto creciente con las estructuras convivenciales antiguas. Los dos desarrollos nos empujan mucho más allá de los ecosistemas que el conservador percibe como habitables. Me centraré en una idea muy frecuente dentro del liberalismo: la tesis de que la ley y la moral no son lo mismo, mejor, no *deben* ser lo mismo, puesto que, a mayor grado de superposición, menor el margen de libertad de que un individuo dispone para ser como él quiere ser.

Savigny formuló esa separación con gran eficacia en un párrafo que Hayek cita en una nota de *La constitución de la libertad*, II, 10, §1:

> Cada hombre se halla en roce constante con otros hombres muy parecidos a él. Para que, a despecho de las perturbaciones que esta relación introduce, pueda mantenerse libre, para que la presencia del ajeno sea un estímulo y no una agresión, es preciso que se reconozca una frontera invisible, detrás de la cual el ser y la actividad de cada individuo puedan

> desarrollarse sin obstáculos. Las reglas que sirven para erigir estas fronteras, y el espacio de libertad que dibujan, es la ley. Se explica así lo que liga, y a la vez separa, la moral de la ley. La ley sirve a la moral, no porque obedezca las órdenes de ésta, sino porque protege su desarrollo, desarrollo impulsado por la fuerza interior de cada voluntad individual[24].

Savigny nace diez años antes de que deflagre la Revolución Francesa. En Inglaterra, hasta la Gloriosa, se habían excluido mutuamente católicos, puritanos y anglicanos, amén de grupos sectarios de índole marginal. Como se sabe, el conflicto se salda con el triunfo del anglicanismo y la tolerancia, que no la admisión en pie de igualdad de los inconformistas (con sanciones civiles específicas para un grupo aparte: los católicos). En el continente, prevalecen fórmulas más drásticas. La Paz de Augsburgo, firmada en 1555, convirtió el Sacro Romano Imperio en un mosaico de territorios religiosamente homogéneos: por cada tesela, una manera de entender a Dios y nuestras obligaciones para con él o sus representantes en este valle de lágrimas. En la mancha escandinava predominó incontestado el luteranismo, y en el sur de Europa, el catolicismo, contrastado en Francia por esporádicas insumisiones calvinistas. La Revolución Francesa se cerraría dibujando un garabato no fácil de interpretar. La Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano proclama la libertad de cultos. Pero el experimento derivaría luego en violencias atroces y el intento de crear, *ex novo*, ritos de inspiración estatal mucho más lesivos todavía para la libertad que los católicos tradicionales. Savigny procura remediar estas turbulencias haciendo compatible la libertad con el pluralismo religioso y el cultivo de morales diversas. La propuesta de Savigny, que es también la liberal clásica, no pone la libertad por encima de la moral, ni viceversa, sino que procura que ambas convivan al amparo de la ley. Esta aparece como la salvaguarda que todo hombre ha menester para elegir, sin intromisiones ajenas, formas morales sujetas a una única condición: la de no menoscabar el derecho recíproco de otros hombres a organizarse como se les antoje.

Es dudoso que este arreglo dé de sí tanto como se supone. Según se comprobará más tarde, la alternativa liberal ha terminado expulsando a casi todas las morales que registra la historia, reclamando una colocación frente a la realidad social nueva, distinta, enormemente exigente, y me temo que difícilmente practicable. A esto, o cosa parecida, parece aludir una afirmación de Hayek en *Law, Legislation and Liberty* («"Social" or "Distributive Justice"», cap. 9): «Los instintos éticos que hemos heredado, incluso los innatos, solo responden parcialmente a las exigencias de una Sociedad Abierta»[25].

La Sociedad Abierta es incompatible con los códigos de comportamiento adquiridos en el pasado, cuando las sociedades eran pequeñas y cerradas y cada hombre tenía a su vecino, por así decirlo, al alcance de la mano. El punto se desarrolla, con peculiar crudeza, en los capítulos 8, 9 y 10 de *Law, Legislation and Liberty*. La idea básica es que el paso desde la sociedad tribal a una sociedad más vasta, y poblada en su mayor parte por desconocidos, solo es posible si la convivencia se articula alrededor de reglas generales. Dichas reglas reciben el nombre de «rules of just conduct», o, traducido literalmente, «reglas de conducta justa». Por supuesto, las reglas de conducta justa no deben hacer acepción de personas en el instante de estipular cuándo un terreno es edificable, o en qué consiste un robo con escalo, o cuáles son las obligaciones en que incurre el que ha solicitado un préstamo. «Ser deudor», «ser acreedor», expresan categorías jurídicas, o, equivalentemente, califican a los hombres siguiendo criterios indiferentes a lo que la propia categoría *no* especifica. Tal es la causa de que las nociones jurídicas resulten enormemente útiles en la vida social: *cualquiera* se halla en situación de saber, en un régimen estructurado por la ley, qué le espera si hace esto o lo de más allá. Se comprende esto mejor apenas se repara en las ventajas enormes que a todos proporciona el que se pueda subir a un autobús sin otro trámite que el pago del billete. Si el acceso a un vehículo público dependiera de que le cayéramos en gracia al conductor, preferiríamos desplazarnos en metro o a pie. En una sociedad en que la ley regula nuestros

derechos y obligaciones siguiendo criterios generales e inflexibles, la vida es más fácil y, sin duda, más libre.

Sea. Lo que no termina de estar claro es qué papel desempeña el adjetivo «justo» en el sintagma «regla de conducta justa». La justicia pertenece a un género híbrido, mitad moral, mitad legal. Es fuente de prescripciones que obligan al sujeto *in foro conscientiae*, o de pechos adentro, y en esto se asemeja a la moral. A diferencia de la última, sin embargo, está pensada para regular la conducta de todos y, según una opinión muy extendida, el Estado tiene derecho a imponerla a un tercero renuente. En este extremo, ofrece concomitancias con la ley. Ninguna de estas consideraciones, sin embargo, ayuda a comprender en puridad el pensamiento de Hayek, quien elude las tipologías ordinarias y se dedica menos a decirnos cuál es la naturaleza de la justicia que a explicar cómo echa raíces la ley y para qué sirve[26]. Nos pone sobre la pista el siguiente pasaje, procedente de *Camino de servidumbre* (cap. 6):

> Me atrevería a decir que lo decisivo, para que el Imperio de la Ley rinda sus frutos, es que se apliquen indefectiblemente las reglas. El contenido de estas importa menos. […] Por acudir a un ejemplo que ya se ha usado aquí: es indiferente que se circule por la derecha o por la izquierda mientras todos lo hagamos por el mismo sitio. El quid reside en que una regla nos permita predecir la conducta de los demás correctamente. Lo último no será posible si la regla no rige en todos los casos, por mucho que, aquí o allá, nos desagraden las consecuencias que de su aplicación se desprenden[27].

Se puede comparar el *modus operandi* de las leyes con el de los colores en un tablero de ajedrez. No son superiores el negro y el blanco al rojo y el gris, ni estos al verde y al amarillo. Nos serán útiles por igual unos colores que otros, o unas leyes que otras, mientras sirvan en conjunto al desempeño de una misma función: el juego en el caso del ajedrez, la coordinación fructífera de los agentes individuales, en el de las normas jurídicas o las reglas dimanantes del derecho consuetudinario. La existencia de un *syllabus* integrado por proposiciones éticamente sustantivas pasa, en consecuencia, a segundo plano. No cabría formular en términos más

vehementes la inconmensurabilidad entre ley y moral y, de paso, lo poco que la última contribuye a la conformación del orden colectivo. He afirmado líneas atrás que, según Hayek, ese orden surge, o se genera, a partir de comportamientos individuales. Esta aseveración puede afinarse una miaja más. Imagine el lector que, en la sociedad A, la tasa de individuos que circulan por la mano derecha alcanza un porcentaje muy alto. Verbigracia, el 80 por ciento. No es necesario detenerse sobre las causas de esta unanimidad imperfecta: tal vez haya intervenido el azar, parecidamente a lo que ocurre en los procesos de deriva genética dentro del mundo natural. Por un motivo o por otro, en fin, el 80 por ciento circula por la derecha. En tal caso, será significativamente menor la probabilidad de que un conductor se dé una galleta en un cambio de rasante si se adhiere a la mayoría y circula también por la derecha. El sesgo se retroalimentará, esto es, cada vez serán más los que circulen por la derecha. Poco a poco, conducir por la derecha asumirá la forma de una «ley» no escrita y universalmente obedecida, salvo por un puñado de tontos, vesánicos o salvajes.

Hayek no llega al extremo de afirmar que las sociedades conocidas han cobrado forma por esta vía. Más bien, sugiere que *podrían* haberlo hecho, o que solo les ha impedido hacerlo la intromisión de fuerzas extemporáneas (un poder autocrático; la hegemonía prematura de una casta; un accidente en el tránsito de la microsociedad tribal a la macrosociedad moderna). Pero la matriz, el guion, están ahí, y esa matriz o guion permiten dibujar el itinerario ideal que comunica al individuo con estructuras sociales más complejas, tanto a lo largo del tiempo como desde abajo arriba, es decir, desde lo singular a lo colectivo. Se le dan dos o tres vueltas a la historieta viaria, y se obtiene sin grandes fatigas un modelo o paradigma de morfogénesis social. El que aprende a respetar las leyes de circulación tenderá a hacer lo propio con otras leyes, hasta que el conjunto de los agentes, informados por lo que cabría llamar un espíritu legal común, concluyen por aceptar la existencia de una instancia con autoridad para sancionar al infractor. Habrá terminado por perfilarse el Estado, con su rama ejecutiva y su rama judicial. Hayek especuló largamente sobre la *common law* británica, surgida

gracias a un proceso de acrecimiento orgánico. El juez, al interpretar la ley, en cierto sentido la crea, y en cierto sentido la desarrolla. Obligado a pronunciarse ante un caso no inventariado aún en el corpus de precedentes o sentencias previas, realiza dos operaciones simultáneamente: subsume el caso nuevo bajo una ley conocida, y revisa la relación entre esta y otras leyes parcialmente concurrentes. La resulta es un «perfeccionamiento» de la ley en su conjunto, que los ciudadanos bendicen como justo en tanto en cuanto, punto capital, «reconocen» en las sucesivas sentencias una expresión feliz y coherente de lo que ellos, más o menos, venían haciendo por su cuenta. Al cabo lo verdaderamente justo, según expondría Hayek con mayor parsimonia en *Law, Legislation and Liberty*, es el sistema de reglas, alma y principio de la «Gran Sociedad». Hayek se vale de este título para designar, usando las mayúsculas mayestáticas, una sociedad regida por el mercado, en la que el Gobierno interviene poco y donde cada individuo elabora su biografía sin otro límite o impedimento que el respeto a la ley (véase la nota 5).

Detalles aparte, sorprende la desviación dramática entre el cuadro que nos pinta Hayek y el que nos dispensa la realidad. Cabría añadir: no la triste y desastrada realidad que la historia documenta, sino cualquier realidad que sea posible representarse a partir de lo que sabemos sobre nosotros mismos. En efecto, es desesperado el intento de reconstruir el orden social, aun por vía especulativa, como la economía externa de decisiones individuales *adoptadas* por los agentes en vista de los beneficios que estas les reportan. Expresado de otra manera: el verbo «adoptar» no refleja bien la estructura de la socialización, en la medida al menos en que «adoptar» connote la asunción *voluntaria* de tales y cuales pautas de comportamiento. Los órganos judiciales o su brazo armado no se restringen a «mejorar» un orden previamente asumido por los vecinos de la Ciudad de Dios en su acepción libertaria: la ley se impone también, con harta frecuencia, mediante el puro, desnudo, ejercicio de la fuerza. A ello se añade que el adoctrinamiento, o más valdría decir, la domesticación a través de las instituciones y el entorno social (escuela, familia, amigos), juega un papel decisivo en la conversión del hombre en ciudadano (en sentido amplio). Es importante advertir

lo que esto significa. Adoctrinar no consiste en transmitir información útil que luego se escoge o no se escoge. Más cierto sería señalar que se nos adoctrina para que *no escojamos*: se trabaja nuestra personalidad todavía en agraz con la mira puesta en que nuestras preferencias, nuestros reflejos morales, se disparen en una dirección determinada. Un hombre mínimamente educado es un sujeto al que ciertas cosas no se le ocurren por inverosímiles, o, como suele decirse, por impensables. En esto, la educación difiere de la ley penal. La última disuade de ceder a la tentación, en tanto que la primera sirve para que la tentación no llegue ni siquiera a producirse. En conjunto, el orden social descansa sobre una multiplicidad de factores. En un extremo tenemos el hecho de que solo en parte nos damos un carácter. En proporciones notables, el carácter *nos lo dan*. En el extremo opuesto, el individuo dispone de una libertad limitada, que usa con el propósito de organizar su vida a su manera. Entre extremo y extremo, se producen combinaciones múltiples, con agentes asimismo múltiples: jueces, gendarmes, ministros del Señor. Como los anillos de la serpiente, no se mueve ningún elemento del orden social sin que se muevan también los restantes. La realidad colectiva es un todo conexo, una especie de temblor. La vinculación del individuo a las normas o los hábitos dominantes reviste, en resumen, un carácter mucho menos voluntario de lo que Hayek estima.

La teoría hayekiana podría calificarse de «endógena», en tanto que referida a los procesos que desde dentro gobiernan la constitución de un orden colectivo. Pero Hayek también consideró las relaciones entre sociedades, tirando mucho, en su análisis, de analogías que en último extremo nos remiten a la selección de grupos tal como esta es entendida en el ámbito del darwinismo. Hayek menciona la selección de grupos de modo explícito en *Law, Legislation and Liberty* (1973-1979). Cuando publicó el libro, el concepto (atisbado por Darwin en *El origen del hombre*) no gozaba de buena prensa entre los biólogos evolucionistas, y Hayek observa cautelosamente que una cosa es la selección natural, y otra la cultural. Dejémoslo correr, y veamos lo que, sin entrar en el laberinto de las disciplinas comparadas, da de sí el invento en manos de

Hayek. El buen suceso de una sociedad en pugna con otras sociedades sería una de las cribas, si no la principal, que sirve para separar la paja del grano: que selecciona ciertas combinaciones conductuales en beneficio de otras menos eficaces. Nos encontramos, cómo no, con que la Gran Sociedad, la sociedad libre, ha sido un éxito, de donde se deduce, no solo que la libertad es deseable, sino que concede grandes ventajas en el trance de salir con bien del pugilato que unas sociedades sostienen con otras. La evidencia, no obstante, es inconcluyente. Pensemos en la guerra, que es el trance que de modo más directo y brutal decide si un grupo humano tendrá un lugar bajo el sol o acabará criando malvas en el derrumbadero de la Historia. Esparta derrotó a Atenas en la Guerra del Peloponeso, Roma a Cartago a lo largo del conflicto púnico, Francia se llevó la parte del león en su contienda con España allá por el siglo XVII, y las democracias occidentales (y la Unión Soviética) hicieron morder el polvo a Hitler en la Segunda Guerra Mundial. ¿Qué provocó la victoria en cada caso? En lo que toca al pasado remoto, no había aún Gran Sociedad, y en lo que hace al más reciente, parece claro que el patriotismo o la cohesión alrededor de los valores nacionales contribuyeron a determinar el desenlace final tanto o más que los hábitos de libertad que Hayek exalta. El paralelo con la teoría de la evolución no justifica, en fin, unas conclusiones conjeturales, más dictadas por la devoción a ciertos principios que por la autoridad de los hechos.

A todo esto se añade que el propio Hayek no parece tenerlas todas consigo. El austriaco, en efecto, se dirige con frecuencia a nosotros apremiado por el temor, no pocas veces la certeza, de que la marcha de las cosas está poniendo en serios aprietos a la Gran Sociedad. Este temor estaba perfectamente justificado cuando escribió *Camino de servidumbre*, en plena contienda mundial; lo estaba igualmente cuando compuso *La constitución de la libertad*, un grito de alarma lanzado contra la gran crecida de las políticas keynesiana a uno y otro lado del Atlántico; y no carecía de fundamento en los años setenta del siglo pasado, que fue la década en que se publicó *Law, Legislation and Liberty*. En el fondo, desconocemos lo que nos reserva el futuro. Ignoramos si el atasco

del compromiso socialdemócrata dará entrada a una economía menos intervenida o a una reacción democrática y nacionalista contra la globalización y la libre circulación de personas, capitales y mercancías. Mucho más importante: la prudencia exige suspender el juicio sobre las virtudes homeostáticas y la estabilidad de sociedades cada vez más emancipadas de las disciplinas e inercias que nos han mantenido en pie durante siglos. Imaginemos que la moneda, al caer, no enseña la cara sino su reverso, y que se nos va la Gran Sociedad por el desaguadero. ¿Qué haremos? ¿Clamar al cielo? ¿Protestar porque se nos ha estropeado una idea o nuestra instalación en una fase envidiable en la Historia? El principio evolucionista condenaría estos humanísimos pucheros como pueriles. Sin embargo, las instancias de Hayek para recuperar los buenos principios y defenderse de los errores de los socialistas y demás patulea sugieren que cabría evitar el naufragio mediante un voluntarioso esfuerzo de la razón. Curiosa receta, habida cuenta de que la doctrina de Hayek, por su lado evolucionista, fía la prosperidad del todo social a instintos cuyo origen se pierde en experiencias remotas cuya naturaleza cabal no conocemos. En conjunto, Hayek no logra transmitirnos un mensaje limpio, nítido. El lector experimenta una sensación semejante a la que produce una pintura en que el primer plano está resuelto con un estilo distinto al del fondo: el liberal Hayek luce maneras sorprendentemente autoritarias; el historicista Hayek se inclina a condenar el curso de la historia cuando esta amenaza ir por donde él no quiere; y el debelador máximo del constructivismo intelectualista vincula el rescate de la civilización al triunfo de un concepto.

De muchísima más cuenta para nosotros: el modelo hayekiano de morfogénesis social, útil en términos heurísticos (nos ayuda a comprender mejor lo que es una regla justa en la acepción que Hayek confiere a la palabra), resulta por entero inane desde el punto de vista descriptivo. Y no digamos ya, histórico. Ello se debe en parte al carácter implícitamente normativo de la filosofía de Hayek. No se adivina, con frecuencia, qué pretende este: si comunicarnos cómo son las cosas, o cómo *deberían* ser. El *Sollen* parece presuponer un *Sein* (por retomar una contraposición clásica en

filosofía), y a la vez intimarlo o exigirlo. Los dos planos se funden, resultando de ahí que el sujeto sobre el que se levanta una sociedad justa experimenta, por así decirlo, una especie de sublimación. Está en el tiempo, y fuera de él: es los hombres, y también es el Hombre. Distinguiré a esa criatura más imaginada que percibida con el título de «individuo». En los doctrinarios y Tocqueville (véase Posdata y cap. 5), «individuo» designa a la persona aislada o desagregada. El individuo hayekiano no abriga esta connotación negativa. Puede participar en política, puede escribir libros para divulgar sus ideas, pero (eso es lo esencial) no se halla determinado por estructuras societales externas, quitando la obligación de no salirse de la ley. Bien, «el individuo» no ha existido nunca en el pasado, y al presente lo hace de forma parcial, problemática, y probablemente pasajera. Ello debilita la antropología que subyace no solo al mensaje, sino al análisis que realiza nuestro autor de la sociedad. Lo que afecta a Hayek, afecta a otros muchos liberales. En lo que sigue echaremos un vistazo a los siglos antañones, para volver después los ojos a la época contemporánea.

Codificación y descodificación: la invención del individuo

Empezaré discutiendo el concepto de estatus, enormemente útil para comprender al conservador. Este necesita un estatus justo en la medida en que encuentra en él un hueco donde estar, o, todavía mejor, donde *ser*. Por descontado, el estatus ha dominado la historia de los hombres. Estos se han socializado ante todo por el procedimiento de contemplarse… en la imagen que cada uno proyectaba sobre los demás. Les daré un ejemplo extraído de los clásicos.

Los estudiosos contemporáneos se han sentido especialmente interpelados por el *Áyax* de Sófocles, una tragedia en la que campea un ejemplar descomunal de no-individuo. Sófocles escribe en un momento estratégico: ha entrado en barrena la tradición arcaica y las convicciones pretéritas se han desprendido, como un coágulo, de su fondo antiguo. Ya se puede hablar o debatir sobre lo que antes

estaba enquistado en las costumbres de los helenos, y por enquistado, resultaba consabido y por tanto invisible. El caso es que el asunto, el tópico que Sófocles aborda en *Áyax,* es una crisis de identidad… cultural. Áyax se siente afrentado al no recibir las armas del difunto Aquiles y decide tomar venganza de los atridas y de Ulises, que ha sido agraciado con el honor y los despojos. Pero Atenea lo ciega, y Áyax, confundiendo a sus enemigos con las reses que sirven para avituallar al ejército griego, causa entre ellas una degollina. El ridículo descoloca al príncipe ofuscado, y por lo mismo lo liquida. Rebasar el perímetro en que nos encierra nuestra fórmula social no equivalía para los griegos antiguos a afirmarse, sino a negar una definición y por tanto a transformarse en un monstruo, que es como definió Buffon a las criaturas cuyas partes se ensamblan contraviniendo las leyes de la naturaleza. Áyax constata su condición monstruosa y se traspasa dejándose caer sobre una espada que ha clavado, mirando hacia arriba, en las arenas de la ribera troyana. El *Áyax* de Sófocles ha servido a Bernard Williams para sugerir que la voz de la conciencia quizá sea la de los demás, solo que interiorizada (*Shame and Necessity*, cap. 4). El notable análisis de Williams se extiende a otra tragedia, el *Hipólito* de Eurípides. Hipólito, un hombre casto y un plasta que se ha consagrado al culto de Artemisa, despierta una pasión culpable en su madrastra Fedra, esposa de Teseo. Hipólito rechaza las acometidas de Fedra y esta se venga acusándolo, falsamente, de querer violentarla. Exclama Hipólito:

> ¡Ay, si pudiera mirarme cara a cara para llorar la desgracia que me abruma!

Y contesta Teseo:

> Has puesto mucho más empeño en rendirte culto a ti mismo que en ser piadoso con tus padres, como era tu deber.

Poco más adelante, escribe Williams:

> Imaginemos la situación en los términos siguientes: tenemos a un hombre que cree que es justo, pero al que todo el mundo trata como si no lo fuera. Pongamos que lo único que le consta es esta oposición entre lo que siente

> y lo que opinan sobre él los demás. ¿Se mantendrá firme en sus convicciones? No está claro. No lo está tampoco qué posición deberíamos adoptar nosotros. Ya que, tal como les he pintado la cosa, ninguna de las dos alternativas siguientes es mejor que su contraria: uno, el tipo es un heraldo en solitario de la justicia verdadera; dos, se trata de un lunático con la cabeza llena de viento.

El objetivo, la diana auténtica de Bernard Williams, es el alma bella, un concepto que, tras pasearse largamente por la filosofía y literatura occidentales, fue repristinado a finales del XVIII por Schiller y Goethe y criticado a continuación por Hegel. En el Libro VI, primera parte, de *Wilhelm Meisters Lehrjahre*, titulado precisamente «Confesiones de un alma bella», afirma la heroína (trasunto de Suzanne Katharina von Klettenberg, a quien Goethe había tratado en la vida real): «El mejor aval de mi reputación son mi conciencia y mi inocencia». Esto podría haberlo dicho Hipólito, o, mejor, esto es lo que, según apuraba su último tercio el siglo V a. C., quiso Eurípides que dijera Hipólito. Asevera también el personaje de Goethe: «Apenas recuerdo un mandamiento, nada se me aparece en forma de ley; es un impulso el que me guía. Sigo con libertad mis inclinaciones, y entiendo tan poco de limitación como de arrepentimiento». El alma bella, impecable y a la vez espontánea, florece emancipada de los preceptos al uso (vuelvo sobre el caso en el cap. 8). En la Grecia micénica, por el contrario, no quedaba margen para la efusión sentimental: el ethos se hallaba intervenido por el estatus, a uno u otro nivel. Áyax, un héroe, fracasa al cometer un acto indigno de un héroe; e Hipólito, un hijo, fracasa porque (según Teseo) se ha ocupado más de ser perfecto que de ser hijo. Ambos cometen un error de inserción… en la estructura social.

Todo esto suena a algo medio poético o medio mítico y, en compendio, inimaginablemente remoto. Sin embargo, la propensión del hombre a construirse por dentro según es visto desde fuera, la moralización por vía del estatus, aún perdura en la ética de algunas profesiones. En España, ello ha sido especialmente así en lo tocante a la función pública. El aspirante a funcionario, al elegir tal o cual oposición entre las previstas por la Administración, buscaba fijar su locus social: estaba diciendo qué quería ser, que no es lo mismo que

decir qué se quiere hacer. Un ejemplo de andar por casa: ser letrado del Consejo de Estado, o registrador de la propiedad, ha deparado, durante muchos años, un destino en sentido amplio: enlace con chicas de buena familia, ascendiente social, tranquilidad económica. Ingresar en esas profesiones favorecía una especie de circunspección: autorizaba el aplomo del que solo disfrutan quienes tienen la seguridad de cobrar una cantidad apreciable a fin de mes, a reserva de que estalle una revolución. En una palabra, ser alto funcionario infundía carácter, o, mejor, *proponía* un carácter. Estoy hablando, ¡atención!, de un fenómeno muy moderno. El Estatuto de Funcionarios de 1852 no logra aún, en España, sentar las bases de una burocracia sólida. Para que empiece a haber notarios, notarios como los de ahora, hay que esperar a una ley de 1862[28]. Por cierto, el burócrata moderno usufructúa un estatus que cabe calificar de híbrido. Al revés que los príncipes de Homero o los nobles del Antiguo Régimen, el alto funcionario no tiene por qué proceder de un estamento privilegiado. El rango administrativo constituye un bien al alcance de quien haga el esfuerzo suficiente para conseguirlo. Pero lleva aparejada una posición estable dentro del *pecking order* colectivo. En distintos registros, a diferentes niveles, el mundo burgués, el que se consolida a lo largo del XIX y llega terne hasta la Gran Guerra, logra conciliar una fluidez social sin precedentes en la historia con las divisiones y articulaciones que daban forma al orden viejo. Meterse a militar, a científico, a juez, a sacerdote, a profesor o incluso a *boutiquier*, implicaba la asunción de lo que los latinos denominaron originalmente «persona»: la máscara que en las representaciones teatrales se ponía un actor al encarnar a un personaje o un estereotipo. El vocablo «persona», después, pasó a designar la función que desempeñamos en la vida social. Se podía ser, por supuesto, persona excéntrica, esto es, no incluida en el repertorio de estereotipos que un buen padre de familia consideraría auspiciables en el trance de bendecir como yerno al pretendiente de su hija casadera. Ahora bien, esas personas excéntricas eran también eso, *personas*, individuos definidos por un rol: el artista, el bohemio, el actor, el poeta, el buhonero (en tanto que opuesto al

boutiquier), el revolucionario (por contraposición al diputado), eran personas. Y eran asimismo personas las malas personas, medidas de acuerdo a los prejuicios de la época: el randa, la puta, el chulo, el sablista de profesión, eran personas. Eran lo que eran, no solamente a impulsos de las circunstancias y su mala estrella, sino en virtud de la ecología moral que el medio facilitaba al perdedor, al marginal y al desesperado.

El mercado disciplina a los hombres de otra manera: a unos los hace ricos y a otros los deja a dos velas. El mercado no se sostendría si los que atinan con inventos que sus semejantes estiman deseables no obtuvieran, como retorno o recompensa, un montón de dinero. Pero esto último no tiene ya nada que ver con el estatus, ni aun en la acepción laxa de la palabra. El motivo es que los atributos que acompañan a la riqueza adquirida son demasiado difusos. La energía es un factor, desde luego; lo es la suerte; o lo es la puntería con que el rico se desenvuelve en el mundo de los negocios. Con estos elementos, no obstante, no es posible construir, ni aun en esbozo, un retrato moral. El problema, para quienes sospechamos que el mercado, pese a sus muchas virtudes, no basta por sí solo a infundir orden en el todo social, reside menos en que uno pueda ganar una fortuna por una infinidad de vías, algunas poco edificantes, que en la inaplicabilidad misma del adjetivo «honroso» a lo que el mercado aplauda o deje de aplaudir. En efecto, la satisfacción del consumidor es un hecho bruto, algo que meramente ocurre. A semejanza de la presión sanguínea o del pH en el estómago, no resulta calificable desde un punto de vista moral. Entre educarse moralmente cosechando la aprobación de un público que cultiva nociones específicas sobre la virtud o la excelencia, y tener éxito maximizando la satisfacción de un número suficiente de individuos, existe una distancia abismática: la que media entre hablar de moral, y *no* hablar de ella. Cabe apuntar, ya se ha dicho antes, que el mercado no podría funcionar si no se acatasen las leyes que defienden la propiedad o no se saludaran ciertos derechos individuales, se ubiquen o no en el marco del derecho natural. Esta observación, con ser absolutamente legítima, marra, sin embargo, la diana, puesto que aquí estoy hablando de otra cosa. Lo que

mantengo es que los principios que informan a una sociedad libre y, en particular, a una sociedad de mercado, no anticipan una moral en el sentido habitual de la palabra. Hayek destacó esta circunstancia distinguiendo dos tipos de orden: «kosmos», y el que bautizó como «taxis». El primero corresponde a los equilibrios homeostáticos que se originan al vivir juntos individuos que persiguen sus propios fines al amparo de reglas generales; el segundo expresa una *idea* o *concepto* sobre cómo debe ser la sociedad o el individuo dentro de ella y limita severamente la libertad individual. La gente, cuando habla de moral, habla, es obvio, de «taxis», no de «kosmos».

La lógica del mercado, en fin, no suple a la moral. Nozick desarrolló esta tesis con simplicidad máxima en *Anarquía, Estado y utopía*. Para Nozick, una sociedad libre es también una sociedad cuyo contorno no se puede fijar a partir de las codificaciones deontológicas *ad usum*. A ello agregó un concepto de la justicia por entero emancipado de los resabios economicistas que todavía informan la obra de Hayek[29]. Nozick desarrolla su teoría aplicando una suerte de función recursiva. En un escenario original de recursos abundantes en que el agente puede hacerse con el bien que fuere sin que falte más de lo mismo para los otros agentes, la apropiación es legítima[30]. Segunda vuelta: un bien obtenido a través de una transacción voluntaria (trueque o regalo), pertenecerá legítimamente al receptor en la hipótesis de que el emisor sea también poseedor legítimo del bien que transmite[31]. Y ya está. La abundancia de recursos postulada en el escenario original asegura que las apropiaciones no provocarán externalidades de signo negativo, y el carácter voluntario de las transacciones mediante las cuales se traspasan bienes legítimos garantiza que estos seguirán siendo legítimamente poseídos. ¿Y si un tercero necesita para sobrevivir lo que legítimamente poseen A o B? Siempre es posible, claro, añadir cláusulas al pie, o postular un kit de derechos *ad hoc* a fin de infundir cierta humanidad en la estructura que el modelo contempla. Pero la dirección a que se apunta es clara: C no tiene derecho a obtener lo que poseen A o B contra la voluntad de estos.

La redistribución, por tanto, está excluida, salvo que se efectúe con el permiso expreso de los interesados. El cuadro resultante es el de una distribución de los recursos que no podemos prever, ya que los únicos puntales en que se apoya el sistema vienen dados por una situación original de apropiación justa y la libérrima voluntad de los agentes. La sociedad libertaria no exhibirá, por consiguiente, una pauta *(pattern)* inferible de nuestras nociones sobre lo que es bueno, o equitativo, o deseable. Por ejemplo: el lema famoso que reza: «A cada uno según sus necesidades», deja de ser válido. E igualmente decae el principio: «De cada uno según sus capacidades». Ni estas proposiciones, ni otras por el estilo, tienen por qué regir *a priori* en una sociedad libre, o formulado alternativamente, no existe un esquema que pueda o deba restringir la distribución de bienes que la libertad determina. Nozick es un pensador límite: ocupa dentro del liberalismo una posición extrema, un poco a la manera como el supralapsarianismo ocupa un margen, una zona fronteriza, dentro de la teoría de la predestinación. El caso es que la filosofía nozickiana tiene la virtud de poner de relieve, con crudeza admirable, hasta qué punto el modelo liberal desmiente intuiciones morales de mucho calado en los tiempos pretéritos, o incluso vigentes. Cómo, simplificado lo suficiente, expulsa, desplaza, modos alternativos de comprender el mundo.

No se percatan de ello los liberales, o muchos liberales, en parte porque depositan en la división ley/moral esperanzas infundadas. Se estima que la ley, en tanto que separada de la moral, autorizará una plétora de morales diversas. La sociedad libre, se nos dice, genera una oferta casi infinita: si acaso, la dificultad residirá en decidir qué propuesta nos apetece más de entre las múltiples que se despliegan ante nuestros ojos. Pero esto es un espejismo: la división ley/moral, en el esquema hayekiano o nozickiano, prejuzga qué actitudes, qué maneras de sentir, son compatibles con la libertad. Imaginemos a un tipo cuya noción de la justicia exige lo que los *sans-culottes* denominaban *égalité des jouissances*, paridad absoluta en el consumo. Ese tipo no alcanzará a sentirse identificado, es obvio, con las formas de asignación que genera el mercado. Un individuo de mentalidad meritocrática, por hostil que sea al socialismo, tampoco

aceptará de grado las asignaciones arbitradas por el mercado, el cual, como ya sabemos, no tiene por qué premiar necesariamente a los más laboriosos o más adornados por las virtudes que están inventariadas en los manuales de moral y buenas costumbres. Volvamos a los *sans-culotte*. Nozick propone una solución a quienes no se sienten a gusto en la sociedad libertaria: que funden una colonia y se entiendan entre ellos (cap. 10 de *Anarquía, Estado y utopía*: «Community and Nation»). Esta cláusula de *opting-out* no les sirve de nada, sin embargo, a los *sans-culotte*. No les sirve porque su sueño igualitario (y totalitario) no se colmará si no comprende también a los demás. Se trata, el suyo, de un sueño *no individualista*. Una sociedad que esté basada en la adhesión siempre revisable de sus miembros al principio comunista constituiría una caricatura de lo que los comunistas entienden como «comunismo». La agenda histórica y moral del comunismo ha contemplado, desde los tiempos de Babeuf, la toma del poder por una minoría, a la que seguiría una transformación antropológica de todos los demás ciudadanos. Los ciudadanos reeducados no podrían dejar de ser comunistas. No elegirían discrecionalmente el comunismo, sino que serían comunistas *in aeternum*. Lo serían justamente en la medida en que su naturaleza ha mudado de eso, de naturaleza. Lo que he dicho del comunista, rige a su manera para el hombre de mentalidad meritocrática. La forma de vida a que aspira el último no se puede realizar a título individual: la meritocracia *solo* tiene sentido en una sociedad en que nos está destinado un lugar en la jerarquía social con arreglo a un conjunto de criterios (oposiciones, prestigio profesional, buen nombre dentro de la comunidad) que *todos* comparten. Nada que ver con el orden que postulan los libertarios. La justicia libertaria no dispensa a los adscritos a la meritocracia una fórmula existencial… en la que reconocerse cordialmente.

El libertarismo existe más en los libros de algunos autores que en la realidad. De verdad de la buena, atravesamos un momento mixto. El *ethos* libertario ha entrado en hibridación con el *ethos* democrático: liberalismo *outré* en el terreno de las costumbres y la concepción del hombre, más dosis fuertes de redistribución. Por supuesto, el social-liberalismo (o lo que sea) es un agregado poco

coherente. ¿Debe esto maravillarnos? No. El propio proceso que ha dado vigencia social y moral al individuo contemporáneo ha sido desordenado, borrascoso, sucio: en él se han confundido ideas liberales, herencias cristianas, aspiraciones democráticas y prácticas de gobierno improvisadas por agentes perfectamente ajenos a una concepción liberal del hombre o de la sociedad. La sociedad actual no es fruto de una revolución libertaria, sino más bien, o en bonísima medida, ha surgido a través de los cambios que asociamos a la implantación del Estado moderno. A este *totum revolutum*, en que la emancipación de las clases trabajadoras se ha confundido con el aumento de la economía, una redistribución fuerte, el derrumbe de las Iglesias y las antiguas élites, la reivindicación de los derechos, la relativización de la ética, la exaltación romántica del individuo y otras muchas cosas más, lo llamamos ahora, a bulto, «democracia». Eso es en lo que estamos. Y la democracia en que estamos se encuentra impregnada de libertarismo, por mucho que en su composición entren, con frecuencia predominen, elementos no liberales. Lo revela la ley Zapatero sobre el matrimonio homosexual. Hace dos o tres generaciones los socialistas empleaban aún un idioma endeudado con el sueño escatológico de la revolución incumplida. Zapatero, sin embargo, transmitió un mensaje de acentos libertarios (más autonomía) y a la vez redistributivos (más cosas para el ciudadano, más bienes que consumir, incluido el bien intangible de la libertad). También había otras cosas: su aquel de comunitarismo, de política del reconocimiento, patatín y patatán. La veta libertaria, con todo, estaba ahí, haciendo zigzags. El liberalismo, máxime en su acepción libertaria, ha penetrado profundamente el tejido social. Aunque solo sea por eso, las ideas liberales, y en especial las libertarias, merecen ser seguidas con especial atención.

Rebobino y hago balance. A lo largo de los primeros tres capítulos me he dedicado a estudiar la relación adversativa entre el progresismo y el conservadurismo, o, para ser más exactos, he procurado hacerme cargo de lo que representa el conservador en tanto que figura inversa del progresista. La sociedad contemporánea propone a los conservadores un desafío y un malestar más complejos. La tesis nozickiana de que, en un régimen de libertad

radical, sería imposible encerrar a la sociedad en una fórmula, es, en rigor, correcta. Es impensable que si A, B o C hacen lo que quieren, los comportamientos combinados de A, B, C puedan caber en un esquema determinable de antemano. Solo en el supuesto de una unanimidad improbable de sentimientos e ideas, las acciones voluntarias de agentes muy distintos exhibirán un sistema, una estructura. La resulta es un déficit de significado social. Tradicionalmente, el hombre ha tomado conciencia de sí midiéndose, a la vez, con hombres y estructuras: Iglesias, castas, clases, instituciones. Las Iglesias, castas, instituciones o clases operaban como dispensadoras de roles: el individuo, para saber lo que era, necesitaba saber el rol que le correspondía interpretar, o, si se prefiere, necesitaba saber cuál era su encaje en la gran representación que llamamos «vida social». Vivir era vivir socialmente, y vivir socialmente no era apoyarse en los demás para ir desentrañando un destino personal, sino que consistía, más bien, en desarrollar un rol. Esta era la percepción básica, la experiencia cero del individuo que tenía que echarse a rodar en sociedad. Y esta es una percepción preciosa para el conservador, el cual, por vocación, por instinto, no quiere ponerse a vivir como le pete, según recomienda el liberal que se haga, sino que solicita ubicaciones, marcos, que expresen un orden. Por ello se siente, a la vez, adversario de los progresistas y de los libertarios.

No debo concluir este capítulo sin volver a la derecha política española y su apresurada, y ya preterida, profesión de fe hayekiana. Por supuesto, lo que menos importaba era Hayek. La idea era adoptar el distintivo liberal/conservador para que el primer ingrediente del compuesto neutralizara al segundo. En España los conservadores contemporáneos, tendentes a votar a la derecha, aunque no condenados a hacerlo (las divisiones políticas no reproducen de modo automático las divisiones morales), se han movido bajo el impulso de fuerzas distintas: fidelidad residual a ritos y convicciones ligadas a la Iglesia, aceptación de la democracia, el barrunto de que esta obedece a principios que no son exactamente los suyos, y nociones más claras que las da la izquierda en torno a lo que significa la propiedad. En general, su actitud ha sido defensiva,

lo que está en línea con la constatación de que a los conservadores, desde hace tiempo, les ha caído en suerte moverse en un territorio no afín.

Posdata sobre Tocqueville

Dos años después de concluido este capítulo, releí a Tocqueville, por cuyos libros había trotado, a paso de carga y con muy poco juicio, en mis tiempos mozos. No me acordaba de casi nada, quitando los lugares comunes que traen las enciclopedias y las historias del pensamiento. Y es que solo se comprende lo que ya se sabe a medias. Por eso el joven lee mucho, y se queda con poco. Esta vez fue distinto. Los temas, los motivos tocquevillianos, me resultaron enormemente familiares. Al tiempo, me pareció que Tocqueville, o por inadvertencia o por no corregir a la baja la parte constructiva de su teoría, no había terminado de sacar las conclusiones que se derivan de lo que, por no ser sociología aún, cabría llamar su «psicología política». Desde un punto de vista académico, mis impresiones y parciales disidencias valen lo que valen: cero, puesto que no soy, ni por asomo, un especialista en Tocqueville. Aun así, no considero inútil echar con ustedes un párrafo. Las ideas que a continuación expondré se encuentran estrechísimamente relacionadas con las que he discutido en el capítulo al que esta posdata sirve de cierre. Mis referencias principales serán II, II y III, I de la segunda entrega de *La democracia en América*. Aclarado esto, agrego que no se puede dividir a Tocqueville en trozos. *El Antiguo Régimen y la Revolución* se distingue de *Democracia en América* más por la materia narrativa que por las nociones de fondo o las ansiedades que desde un comienzo movieron al normando a tomar la pluma.

El asunto que más atarea a Tocqueville en II, II y III, I es el individualismo, en un sentido muy concreto. La voz *individualisme* aparece en el diccionario de *l'Académie de la langue* en 1835, el año correspondiente a la primera entrega de *Democracia en América*. Había sido acuñada por el reaccionario De Maistre hacia 1820, con

un fin polémico: el de poner de relieve que los derechos del hombre y del ciudadano no pueden ni deben servir como punto de partida para levantar una sociedad. Los liberales doctrinarios heredan la palabra y, en cierta medida, la idea. En un discurso célebre de 1822, Royer-Collard afirma que «la Revolución solo ha dejado en pie a los individuos». La dictadura napoleónica ha completado la obra de los revolucionarios, destruyendo las formas locales de asociación política y sometiendo a Francia a una administración uniforme, emanada de París. El resultado es una *société en poussière*, una sociedad atomizada. «De la sociedad atomizada», señala Royer-Collard, «ha surgido la centralización: ahí está su origen indudable».

Royer-Collard fue uno de los maestros de Tocqueville, quien introduce en el concepto de atomización social (y el correlativo de individualismo) novedades de nota. En el *Antiguo Régimen*, Tocqueville desplaza hacia atrás el proceso atomizador: este, muy anterior a la Revolución, habría ido avanzando conforme se instauraba en Francia la monarquía absoluta. No es por tanto la Revolución, sino la burocratización aneja al asentamiento del poder real y la consiguiente desarticulación de la aristocracia, lo que rompe la estructura social antañona y atomiza la sociedad. Si hubiera que buscar una relación causa-efecto entre atomización y centralización, la causa recaería sobre la centralización y el efecto correspondería a la atomización, y no al contrario. Pero estoy simplificando. Tocqueville relata una historia mucho más compleja, un drama colectivo en el curso del cual la igualación de las costumbres, de las mentalidades y de la propiedad discurre a la par que el proceso burocratizador, alimentándolo en parte y en parte reflejándolo. Sea como fuere, Francia estaba constituida, poco antes de la Revolución, por millones de súbditos disociados y muy parecidos entre sí, aunque desiguales ante la ley. La sociedad francesa, en tiempos de Luis XV o Luis XVI, era predemocrática en una acepción ambigua y doble. No era aún democrática, puesto que carecía de instituciones libres. Pero su materia prima sí era democrática. El empate efectivo entre los hombres preludiaba la democracia.

La Revolución estalló por el desajuste entre la igualdad social y la desigualdad jurídica y política. No era posible acomodar a los iguales

en una estructura desigual y se armó la de San Quintín. ¿Cómo dar forma al lío, al magma humano, que el Antiguo Régimen había derramado sobre Francia al desplomarse y estallar? ¿Cómo podrían los hombres disociados asociarse de nuevo, ahora en un régimen de libertad? La respuesta de Tocqueville es contundente: mediante la cooperación política. Antes de que la burocratización pervirtiese el régimen feudal (esa es la definición tocquevilliana de «Antiguo Régimen»: «régimen feudal desnaturalizado por la centralización burocrática»), la vida política giraba en torno del señor local, quien administraba justicia, protegía a sus vasallos… y también los explotaba. Se trataba de una sociedad aristocrática, marcada por enormes diferencias entra la capa de arriba y las de abajo y donde la cooperación política, por verificarse entre desiguales, no era en realidad cooperación, o lo era solo en sentido lato. Cuando Tocqueville aporta en América en 1831, se está preguntando, está indagando, en qué puede consistir la cooperación política cuando el régimen social se ha hecho democrático. Lleva algunas nociones en esbozo, si bien carentes todavía de precisión. No le sirve la idea de que el pueblo es soberano y el parlamento el lugar o el instrumento a través del cual se ejerce la soberanía popular. Tocqueville sostuvo siempre que un parlamento omnímodo puede ser tan opresivo para las libertades como una dictadura personal. No, la libertad necesita otras cosas. Desde luego, la división de poderes y las garantías constitucionales clásicas, pero no solo. ¿Y qué es eso que necesita? Pues costumbres independientes y una vigorosa iniciativa ciudadana. Eso es lo que cree encontrar en los Estados Unidos, máxime, en su cuadrante nororiental. En los Estados Unidos florece una vida local autónoma y rica, circulan muchos periódicos, los funcionarios son responsables frente a quienes les han votado y los ciudadanos aprenden el espíritu de la ley a través de la institución del jurado. Rigen, en una palabra, los *moeurs* democráticos: los americanos llevan la democracia en las entrañas.

Lo último se debe, en medida apreciable, a que han tenido la suerte de iniciar su aventura colectiva sin el lastre que el Antiguo Régimen ha depositado en las almas de los franceses. De espíritu independiente, de instintos republicanos desde el principio, no saben

lo que es vivir bajo la férula de un poder distante, separados unos de otros y resignados o reducidos a plegarse ante una autoridad que no considera necesario rendir cuenta de sus actos. La Revolución, en Francia, reventó el poder de los reyes, pero no supo iniciar a los ciudadanos en los hábitos de la libertad. Tocqueville no desespera de que los franceses aprendan a ser libres. El caso, sin embargo, es que tienen en contra su propio pasado. Aquí aparece el «individualismo» como *leitmotiv*. El individualismo, interpretado a la manera de Tocqueville, predomina allí donde el ciudadano se extraña de la vida pública y se refugia en la esfera privada (familia, amigos, negocios). Imaginemos una sociedad que se ha dotado de instituciones libres, en que se celebran elecciones y donde no se cierran los periódicos por un decreto de la Administración. Si persiste la psicología colectiva que imperó en los tiempos del despotismo, la libertad no conseguirá, pese a todo, echar raíces auténticas. Lo esencial, de nuevo, son los *moeurs* democráticos. Para que la libertad se asiente con fuerza en una sociedad real, y no en la imaginada por Rousseau u otros que tal bailan, es preciso que cada hombre se convenza de que los recursos que dedica a la vida asociativa le serán compensados con ventaja en el plano de los intereses personales. El hombre que no se extravierte, que no abre un túnel entre su existencia privada y su existencia pública, se desapodera como ciudadano y, al cabo, se desapodera como hombre. Este peligro se cierne incluso sobre los Estados Unidos, el país libre por excelencia.

¿Por qué el individualismo afecta específicamente a los regímenes democráticos? Aquí el razonamiento de Tocqueville se hace oscuro, o, mejor, se bifurca. Tocqueville explica con gran brillantez por qué las sociedades aristocráticas se hallan inmunizadas contra el individualismo. En un régimen aristocrático el sentimiento humanitario, o si se prefiere, la identificación automática de unos con otros, se expresa incompletamente, por capas. Los nobles se identifican con los nobles; los campesinos de una comarca, con los de esa comarca; los sirvientes, con los sirvientes. El sentimiento solidario desfallece conforme aumenta la distancia entre las capas. Es más, la existencia de castas debilita incluso la noción de que pertenecemos todos a la misma especie. En *Democracia en América*

II, III, i, Tocqueville reproduce una carta en que Mme de Sévigné relata con naturalidad y perfecta ligereza de espíritu los tormentos atroces a que han sido sometidos los campesinos bretones tras rebelarse por una subida de impuestos. El sufrimiento de un campesino bretón, para Mme de Sévigné, no es el sufrimiento de un ser humano. No es capaz de ponerse en el lugar de un destripaterrones e imaginar que lo que le sucede a este, pudiera también sucederle a ella. En el *Antiguo Régimen*, III, v, observa igualmente Tocqueville: «Hay que reconocer que subsistía, a pesar de todo (Tocqueville se ha estado refiriendo, líneas antes, al panfletismo filantrópico en tiempos de Luis XVI), cierto desprecio hacia los miserables cuyos males se quería aliviar, y que seguía ocurriendo lo que el secretario de Voltaire cuenta a propósito de Mme du Châtelet, la cual no se sentía incómoda en absoluto desnudándose delante de la servidumbre. En efecto, no consideraba cosa probada que un ayuda de cámara fuese un hombre». Bien, las clases eran las clases, y un señor de arriba no acertaba a persuadirse de que uno de abajo pudiera tener nada en común con él. ¿Cómo explicarse entonces que las clases se engarzaran hasta trabarse en un todo coherente?

La clave está en que las clases eran funcionalmente complementarias. La expresión, que no es de Tocqueville sino mía, raya en lo horrendo, y, además, no es lo bastante clara. Así que intentaré explayarla, aun a riesgo de resultar un pelo prolijo. Las interrelaciones humanas se basan sobre la asimetría. Esto rige, elementalmente, para las relaciones económicas. Si X tuviera lo que Y necesita y, simultáneamente, tuviera Y lo que necesita X, no se verificaría entre ambos un intercambio económico. El intercambio se basa, pues, sobre una previa asimetría. La asimetría entre agentes económicos no revela mucho sobre los propios agentes, quitando que poseen cosas y sienten deseos de cosas. Pero existen muchas, muchas relaciones sociales, basadas en asimetrías para cuya caracterización hemos de apelar a categorías complejas. Los tribunales nos proporcionan un ejemplo muy al caso. Un juez es una persona autorizada para pronunciar sentencias cuyo contenido interesa a quienes han llevado un pleito ante los tribunales. La

asimetría entre el juez y los pleiteantes se manifiesta en direcciones múltiples. Uno: toca a aquel, y no a estos, establecer penas o reparaciones. Dos: es el juez, y no el pleiteante, el que sabe cómo ha de resolverse un pleito conforme a las normas sentadas por la justicia. Tres: las decisiones del juez están respaldadas por el aparato coactivo del Estado, al contrario que las discrecionales decisiones de los pleiteantes. Y así sucesivamente. La asimetría judicial es necesaria porque sin ella los avecindados en un territorio acabarían a tortas. Lo que vale para los jueces, vale para la policía o cualquier otra forma de autoridad.

En las sociedades contemporáneas las asimetrías no están ligadas a la raza, el género o el origen. Un negro puede ejercer como juez; una mujer puede ejercer como juez; un individuo de origen modesto puede ejercer como juez. En el orden aristocrático, por el contrario, iba todo unido: origen, estimación, expectativas, obligaciones y derechos. En los tiempos feudales, era el señor el que impartía justicia, aunque no hubiera aprobado unas oposiciones. En efecto, era su condición de señor, y no de magistrado por oposición, lo que le habilitaba como juez. Todavía en la época de Luis XVI era preciso ser noble para ejercer el cargo de oficial en el ejército (ser noble determinaba asimismo un privilegio fiscal: los nobles no pagaban impuestos). Es lícito sostener que el orden aristocrático era un orden reivindicado por los poderosos con el fin de inveterarse en el monopolio de recursos sociales (poder, riqueza, control, prestigio). Esta verdad objetiva, sin embargo, no refleja la realidad subjetiva de quienes poblaban, tanto abajo como arriba, la sociedad aristocrática. En una sociedad aristocrática la gente se concebía a sí misma, mejor, se definía a sí misma, conforme a los privilegios o ausencia de privilegios anejos a su casta. El aristócrata se veía a sí mismo como aristócrata, con todo lo que lo último conlleva, y el campesino o el *roturier* se representaba al aristócrata de la misma manera. Rige la inversa: la carencia de privilegios que definía al plebeyo a ojos del aristócrata determinaba asimismo la idea que el plebeyo abrigaba sobre su propia persona. La resulta fue un ordenamiento del cuerpo social en categorías rígidas, cada una de las cuales guardaba, con

las demás, relaciones asimismo rígidas[32]. Unos estaban adheridos al estamento eclesial; otros exhibían títulos de nobleza y ocupaban el Segundo Estado; otros pertenecían al Tercer Estado y desempeñaban ciertos cargos en la Administración (no todos) o se dedicaban a comprar y vender. Las asimetrías sociales se transmitían a todas las relaciones, convirtiéndose, automáticamente, en asimetrías funcionales. Este orden era injusto pero viable. En *Democracia en América II*, III, v, Tocqueville argumenta que la relación contractual que vincula a sirviente y amo en una democracia no introduce el caos ni la licencia en la vida doméstica. Y agrega: «No me corresponde investigar si esta situación nueva que acabo de describir es inferior a la vigente antes (en un régimen aristocrático: aclaración mía), o es, sencillamente, distinta. Me contento con constatar que es regular y estable; porque lo que más importa en las cuestiones humanas no es que exista un cierto orden, sino que haya orden». Cabe aplicar la receta a la era aristocrática: nos guste o no (Tocqueville prefiere la democracia), la aristocracia estaba informada por un orden y era perdurable. No cayó porque no funcionara en sus fases primigenias y más crueles, sino porque se bastardeó con formas democráticas al tiempo que los reyes insistían en apretar el pedal de su autoridad absoluta.

Examinemos a continuación, dando un giro de ciento ochenta grados, la fragilidad democrática. ¿En qué consiste? Tocqueville habla de hombres débiles, semejantes y aislados; habla de la propensión del hombre democrático a entregarse a actividades meramente adquisitivas; recuerda que los vínculos de solidaridad en una democracia abarcan a toda la sociedad, pero, precisamente por eso, son más tenues que los que subsistían entre los compadres aristocráticos, y así sucesivamente. Estas fórmulas se repiten una y otra vez, sin que el lector aprecie en las sucesivas enunciaciones un avance, una maduración, de la idea que se pretende destacar. Es muy probable, sin embargo, que Tocqueville haya pensado más hondo de lo que su lenguaje explícitamente declara. Probemos a devanar la madeja sin permiso expreso del autor. En cuanto organizada según categorías asimétricas, la sociedad aristocrática no

era solo funcional (a su manera). Era, también, inteligible, en un sentido que aclararé dentro de un instante. Antes, sin embargo, quiero llamar la atención sobre las líneas con que Tocqueville abre el capítulo I, III, de *Democracia en América II*:

> Cuando Dios piensa en el género humano, no lo hace en términos generales. Atrapa de una sola ojeada, y separadamente, a todos los seres de que se compone la Humanidad, percibiendo en cada uno las semejanzas y diferencias que lo acomunan o dividen del resto.
>
> En consecuencia, Dios no precisa ideas generales; es decir, no experimenta la necesidad de encerrar un número muy abultado de objetos análogos bajo una misma forma a fin de hacer más expedito su pensamiento.
>
> No ocurre lo propio con el hombre. Si el espíritu humano intentase examinar y juzgar individualmente todos los casos particulares que despiertan su atención, se perdería pronto en una inmensidad de detalles y ya no vería nada; recurre entonces a un procedimiento imperfecto, aunque necesario, que revela y a la vez remedia su carencia.
>
> Después de haber considerado superficialmente un cierto número de objetos, y caído en la cuenta de que se asemejan, les da a todos un mismo nombre, los agrupa, y prosigue su camino.

Vivir y pensar es aproximarse a las cosas desde una posición determinada, o, expresado alternativamente, es imposible vivir sin adoptar un determinado punto de vista. Por ejemplo: desde el punto de vista de quien combate en el frente, la cuestión crucial consiste en identificar al enemigo, el cual, pongamos, se distingue por cómo va uniformado. Que un tipo sea alto o bajo, moreno o rubio, delgado o gordo, le importa menos al combatiente que el hecho de que sea o no un enemigo. La mente del combatiente, de resultas, se simplifica: registra las siluetas uniformadas que ve a su alrededor bajo los conceptos disyuntivos «uniforme amigo/uniforme enemigo», y se olvida del resto. Tocqueville señala que damos el mismo nombre a objetos «análogos» con el fin de subrayar que aceptamos como idénticas cosas que Dios sabe que son distintas. Por supuesto, nuestras simplificaciones son provisionales. El combatiente, concluido el apurón de salvar la vida en el frente, distinguirá entre gordos y flacos, rubios y morenos, altos y bajos. De hecho, los

sistemas clasificatorios que usan los hombres son complejísimos, como cuadra a la propia complejidad de la vida humana. Pero el mensaje es claro: en orden a vivir, necesitamos agrupar las cosas según categorías. En especial, necesitamos agrupar según categorías a los hombres y las acciones de los hombres. Una realidad no categorizada, ya sea física, ya social, es una realidad que no podemos manejar, una realidad incompatible con la vida práctica.

Esta constatación acusa acentos inequívocamente pragmáticos… y típicamente tocquevillianos. Ni siquiera es necesario asimilar las categorías a conceptos en sentido estricto. Puede valer como «categoría» cualquier útil cognitivo o conductual de que se sirve el hombre para separar lo que le interesa de lo que no le interesa. De aquí se desprendería que también los animales, en tanto en cuanto son sistemáticos en su comportamiento, acuden a «conceptos» o «categorías». O que los sentimientos ejercen una función «conceptual». El amor, el odio, el respeto, en la medida en que están arraigados y son regulares, operan como «conceptos». Funcionalmente, equivalen por tanto a un concepto. Si esto les suena un tanto raro, piensen en los *moeurs*, al modo como fueron invocados por los doctrinarios y Tocqueville. Los *moeurs* consisten en haces, paquetes organizados, de instintos, actitudes, emociones e ideas. Son máquinas de discriminar, bien por parte del agente, bien del receptor, y revisten, en un noventa por ciento, carácter inconsciente. Admitir que el pensamiento consciente sería inerte si no lograra articularse a través de impulsos inconscientes es lo mismo que reconocer que no existe entre los dos ámbitos o territorios solución de continuidad. Una forma de expresar este descubrimiento es ensanchar el concepto de «concepto». Guizot y Tocqueville no llegaron, no podían llegar, a tanto. Pero la posibilidad está ahí, a punto de desprenderse como la gota que tiembla en el borde del alero.

La siguiente conclusión es inmediata. Lo que hace supremamente inteligible a la sociedad estamental o aristocrática es que está codificada, esto es, se encuentra dividida en categorías reconocibles. La codificación aristocrática combinaba lo deliberado con lo indeliberado, lo ostensible con lo tácito. Las leyes suntuarias ponían

en realce al superior; el escarmiento del rebelde colocaba a este en su sitio; el noble, el magistrado, el burgués, inscritos en su oficio y condición, suscitaban en los demás una sucesión de respuestas y comportamientos que la tradición, el temor y el peso de las instituciones convertían en automáticos. La sociedad era como un organismo: cada parte estaba adaptada a las restantes. Todo esto es, todavía, Tocqueville puro. Veamos qué ocurre dentro de una democracia. Lo que en las aristocracias está fijado por la tradición o las circunstancias de nacimiento, en las democracias es optativo. Se puede cambiar a voluntad de profesión, y nada impide que el pobre se haga rico en pocos años, ni el rico, pobre. Cada cual es, por así decirlo, hijo de sus obras. Dado que las obras de cada cual se van generando a lo largo del tiempo, la identidad social del individuo se hace elusiva, voluble, equívoca. Cada persona ha sido de cierta manera hasta hace poco, y será de otra mañana o pasado mañana. De aquí se desprende que la sociedad democrática, al contrario que la aristocrática, *no* es inteligible para los propios agentes que la componen. No solo no es inteligible en conjunto, sino que cada individuo, inquieto y renuente a dejarse atrapar en una categoría, escapa a la inteligencia de sus semejantes. Tal es la causa de que la sociabilidad sea muy complicada en las sociedades democráticas. Esto está igualmente en Tocqueville. Pero en vez de empujar el razonamiento hasta el final, el autor de *Democracia en América* pasa a la parte constructiva de sus análisis y recomienda, como remedio contra el individualismo democrático, que los innúmeros agentes descodificados que pueblan la sociedad aprendan a asociarse a través de la participación política. Es improbable que se dé por satisfecho con este arbitrio… el que se ha tomado antes en serio el análisis tocquevilliano de la sociabilidad. La noción doctrinaria y tocquevilliana de que la legislación es estéril si no va acompañada de *moeurs*, y el hecho simultáneo de que los *moeurs* son, literalmente, disposiciones conductuales, rasgos compuestos de ideas, sentimientos y actitudes en su mayoría indeliberados, no expulsa en absoluto al asociacionismo democrático, pero sí lo descalifica como la vía principal y única a través de la cual puede generarse tejido social. Si Tocqueville no hubiese recelado del poder de la voluntad

desnuda para crear formas políticas *ex novo*, no habría desconfiado tampoco, como sabemos que desconfió, del contractualismo clásico, proponiendo, en su lugar, un liberalismo de inspiración historicista y sociológica. Marx, que no fue liberal, ni de la variedad contractualista ni de ninguna otra, aprendió, sin embargo, mucho de Guizot y Tocqueville. No debe sorprendernos. Poner el acento en los *moeurs* implica subrayar resortes de la conducta que operan por debajo del pensamiento enunciativo. La lógica de los *moeurs* anticipa, en cierto modo, el materialismo histórico marxiano.

No he señalado las afinidades entre las cosas que expone Tocqueville y las que yo he dicho antes de llegar a esta posdata porque he preferido que el lector las fuera coligiendo por su cuenta. La sociedad democrática tocquevilliana, en su versión más extrema y, según el autor, menos viable, se corresponde en varios aspectos con la sociedad no pautada de Nozick. En nombre de la libertad y soberanía del individuo, Nozick preconiza que cada cual haga de su capa un sayo a condición de que su conducta no lesione derechos de terceros. Tocqueville habría respondido que esta forma de libertad, una libertad anómica, no es libertad sino individualismo, en el sentido peyorativo que él daba a la palabra. La participación política, esto es, el conejo que Tocqueville esconde en la chistera para pasar, de una sociedad regida por los *moeurs* a una sociedad libre, no termina de encajar con el resto de su pensamiento. Se trata de un parche mercado en el baratillo filosófico de Rousseau. No es extraño que los pronósticos de Tocqueville sobre el futuro de la democracia ostenten con frecuencia rasgos pesimistas.

CAPÍTULO 5
CONSERVADORES Y REACCIONARIOS: EL CASO PEREDA

El término «reacción» fue acuñado en el Renacimiento por estudiosos de la filosofía natural aristotélica. La palabra reaparece en los *Principia Mathematica* de Newton («A toda acción se opone una reacción de la misma magnitud») y finalmente se filtra, tras ser metaforizada en clave política, al lenguaje de los tratadistas y polemistas ilustrados. La idea aneja es que la pugna entre grupos e intereses no tiene por qué destruir la estabilidad del todo social. La recíproca presión de unas partes sobre otras no genera descomposición o anarquía, sino una suerte de equilibrio dinámico. Tal vino a suceder, asegura Montesquieu, en la Roma republicana: las distintas facciones pugnaban incansablemente entre sí, lo que no fue óbice para que la ciudad lograra mantenerse entera y en su quicio *(Considérations sur les causes de la grandeur des Romains et de leur décadance)*. Encontramos la misma tesis en Maquiavelo. Pero el marqués reformula al florentino en el idioma de Newton:

> No es fácil precisar qué infunde cohesión a un cuerpo político: la unión auténtica consiste en una suerte de armonía, gracias a la cual las diversas partes, por opuestas que se nos antojen, concurren al bien general de la sociedad […] Tal sucede con las partes del universo, eternamente ligadas entre sí por la acción de unas y *la reacción* de otras (cursivas mías).

Al enzarzarse, tras la caída de Luis XVI, monárquicos y republicanos, «reacción» empezó a confundirse con «contrarrevolución» y dejó de connotar una fuerza que contribuye desde dentro a la preservación del sistema. El fin de los legitimistas reaccionarios era destruir integralmente la Revolución, no amortiguar sus efectos para que Francia pudiera seguir rodando sin salirse del carril. También

irrumpió con ímpetu, en el discurso de la época, la especie «restauración». En sentido estricto, se entendió por «restauración» la de la dinastía borbónica derrocada. En sentido lato, «restauración» vino a significar el propósito mucho más portentoso y radical de anular el trabajo del tiempo y devolver las cosas al estado en que se encontraban antes de acaecida la revolución: «[…] se terminó pidiendo nada más y menos que un retorno a la naturaleza, tal como ésta había salido de las manos del Creador» (*Geschichtliche Grundbegriffe*, band 5, «Reaktion, Restauration»)[33]. La Restauración escuetamente histórica, la que se abre con el reinado de Luis XVIII en Francia y se cierra al subir al trono Felipe de Orleans, no supuso para los reaccionarios un triunfo proporcionado a sus anhelos. Se había logrado colocar de nuevo a los Capetos en el trono de Francia, pero no restablecer la monarquía absoluta.

En el primer capítulo señalé que el conservador político *ad usum*, al revés que el específicamente reaccionario, está abierto al cambio. Su objetivo es regular el cambio, no negarlo. Al final del Directorio, como ya conocemos, Mme de Staël especula en *Des circonstances actuelles qui peuvent términer la Révolution* sobre cómo restituir la estabilidad a Francia sin que se venga abajo la República. El libro se sitúa al comienzo de una sucesión de intentos por conciliar los grandes hechos sobrevenidos con su rectificación parcial. Los doctrinarios se adscribieron a esta línea posibilista. Guizot, su expositor más capaz, ostentó carteras ministeriales y ocupó escaño durante la Monarquía de Julio. Los rasgos que políticamente definieron el reinado de Luis Felipe revisten un carácter mixto. Se amplió el sufragio, aunque el censo continuó siendo muy restringido. Es más, Guizot no renunció, en sus tiempos ministeriales, a adulterar las elecciones mediante favores y artimañas de toda laya. En realidad, ni él ni muchos de sus colegas doctrinarios creyeron en la representación. El modo como abordan, o, mejor, tergiversan el hecho representativo, refleja con perfección rara la economía interna del conservadurismo inteligente, su fecundidad y también sus limitaciones.

En Francia, la polémica sobre la representación se remonta, en esencia, a Sieyès, en particular, a una serie de opúsculos escritos en el entorno de 1789. La doctrina desarrollada por Sieyès es monstruosa, en el sentido en que lo son los hipocentauros o las sirenas o toda criatura que reúna en sí rasgos de especies dispares. En la teorización de Sieyès entran, en efecto, *dos* teorías. Por un lado, el abate postula, lo mismo que Rousseau, una voluntad general. Por el otro propone que la interpretación de dicha voluntad sea delegada en un conjunto de notables elegidos a través de un sistema censitario. Ello planteó cuestiones que rebasaban el esquema rousseauniano original. Para Rousseau, la voluntad del ciudadano es indelegable: en un régimen republicano auténtico, o, si prefieren, ideal, *todos* los ciudadanos deben participar en la elaboración de las leyes. Rousseau estaba pensando, como ya sabemos, en la ciudad antigua y sus asambleas populares, congregadas en el ágora. En el ágora, sin embargo, no caben arriba de unos cuantos miles de personas. La comunión ciudadana, allí donde el personal es numeroso, requiere otras hechuras, y también otros procedimientos. Rousseau abordó el problema en *Consideraciones sobre el gobierno de Polonia*. Su solución es el mandato imperativo. En Polonia, y quien dice Polonia, dice Francia, lo suyo es que el pueblo defiera el voto en unos cuantos comisarios o representantes. Pero estos se hallarán sujetos a las instrucciones que les transmitan los electores: solo así podrá tenerse la seguridad de que la masa ciudadana no será traicionada.

Sieyès defiende una combinación por completo distinta. El toque, el intríngulis, consiste en retener la representación al tiempo que se niega el mandato imperativo: *cualquier* diputado representa *a toda la nación*, aunque los votos gracias a los cuales ha obtenido el acta procedan de una circunscripción determinada. El diputado deja de ser la boca de ganso a través de la cual se expresan quienes lo han sostenido en las urnas, y se convierte en una autoridad. Lo suyo es *averiguar*, mediante el discurso racional, qué habría determinado la voluntad general, no perorar en la Asamblea en nombre de unos señores de Lyon o Burdeos o la Picardía. Naturalmente, solo los más ilustrados están en grado de encumbrarse hasta la cúspide de la

perspicacia política. Y no se puede ser perspicaz si no se dispone de luces o tiempo para adquirirlas, tiempo que solo resulta asequible al que no necesita trabajar para ganarse la vida. De ahí la oportunidad de un sistema censitario. ¿Y si los diputados no aciertan a atar cabos sobre la interpretación de la voluntad general, por mucho que le den a la tarabilla? En la práctica, los constituyentes optaron por las mayorías simples. Algo… no termina de encajar en la teoría de Sieyès. La voluntad general rousseauniana no pega ni con cola con los chalaneos y concesiones a varias bandas que gobierna la toma de decisiones en el sistema representativo.

Los revolucionarios no lograron alcanzar nunca la estabilidad política. Por supuesto, el Terror liquidó toda fineza o escrúpulo de carácter constitucional. Sieyès presenció muy de cerca a qué extremos podía conducir la tesis de que la voluntad general es infalible, y por tanto incontrastable. Las purgas revolucionarias no dieron con él en la cárcel y luego en la guillotina porque tuvo la suerte de que la moneda cayera de cara. Aleccionado por la experiencia, se fue corriendo de forma progresiva hacia la derecha, hasta convertirse en uno de los conjurados del 18 brumario. Consiguió enriquecerse (mucho más moderadamente que Talleyrand), y remató su vida política como senador de Bonaparte. Los doctrinarios son ya posrevolucionarios en el sentido estricto de la palabra. Entran en escena tras el agotamiento de la revolución y consagran sus esfuerzos a una tarea doble: sujetar al demos, y precaverse en paralelo contra un retorno del absolutismo y el orden estamental. No era posible conseguir lo segundo sin proclamar la igualdad frente a la ley y asignar una función a la Cámara Baja. Ni, viceversa, era posible trabar al demos por los pies si el sufragio no se estrechaba y no se mantenía a la Asamblea embridada y bajo control.

Inevitablemente, volvió a primer plano el contencioso irresuelto de la representación. El 26 de febrero de 1816, Royer-Collard, padre de la tribu doctrinaria, pronunció un discurso en el que acepta la tesis rousseauniana de que no hay representación sin mandato imperativo, impugna este último y, en consecuencia, rechaza la representación. Pero si la representación no debe, mejor, no puede

existir, ¿qué diablos pinta, dentro del esquema de gobierno, la Cámara Baja, la cual es electiva? La respuesta de Royer-Collard es que la Cámara constituye un *poder*, no un órgano a través del cual se expresa el pueblo. La Cámara sirve para aclarar ciertas cuestiones y abordar los intereses comunes, no para interpretar la voluntad de una soberanía inexistente. Guizot afirmó algo parecido pocos años después:

> Lo que se llama *representación* no es otra cosa que un medio para llegar a este resultado (el gobierno esclarecido o la ley autorizada por la razón: el inciso es mío). No se trata de una máquina aritmética destinada a recoger y enumerar las voluntades individuales. Se trata de un procedimiento natural cuyo fin es extraer del seno de la sociedad *la razón pública, la única con derecho a gobernar* (cursivas mías).

El párrafo procede del capítulo 10, tomo 2, de *Histoire des origines du gouvernement représentatif en Europe*, un libro cuya versión definitiva data de 1851 y en la que se compilan y revisan unas lecciones que Guizot había pronunciado en el Colegio de Francia en 1820[34]. En esencia, Guizot rompe la conexión mística entre lo que proclama la Asamblea y la soberanía nacional. Es de esperar, desde luego, que los señores diputados, que se han reclutado entre las clases educadas e inteligentes, tiendan, punto arriba, punto abajo, a decir cosas sensatas. Pero ahí acaba todo. Al cabo la Cámara se reduce a ser, lo mismo que en Royer-Collard, un anillo más dentro de la cadena gubernativa, o, mejor, social. Limita poderes, expone las cuestiones a la opinión y coadyuva con la libertad de prensa a que el personal esté alerta y no desatienda los asuntos que conciernen a todos. Los liberales contemporáneos menos adictos a la democracia han llegado a decir cosas que suenan un poco así. No obstante, no conviene incurrir en anacronismos y proyectar en los doctrinarios ideas o actitudes que no fueron suyas. Los liberales del corte de Hayek desconfían de la democracia porque temen que la mayoría pueda oprimir a la minoría. Los doctrinarios añaden, a este escrúpulo, un recelo invencible hacia el pueblo. No acertaban a representárselo sin traer a la mente a los *sans-culotte*, las

atrocidades de septiembre del 92 y la cabeza de Madame de Lamballe hincada en lo alto de una pica.

Lo último ayuda a comprender mejor de qué pie blandearon los doctrinarios. Más que la inteligencia, les falló la moral política y la sociología intuitiva. Lo primero, porque un sistema de poder fuertemente oligárquico está condenado a corromperse (como se corrompió la Monarquía de Julio) e incumplir las condiciones que Guizot había asociado al buen gobierno: apertura a la opinión y supremacía de la ley. Se empieza amañando las elecciones y se termina donde Cristo dio las tres voces. En segundo lugar, los doctrinarios no acertaron a moverse al compás de los acontecimientos sociales. Superado el susto de la Revolución, Francia no podía no recuperar su orientación inercial hacia la democracia. No advertirlo es el gran reproche que a Guizot hace Tocqueville, quien estaba persuadido de que los males democráticos solo podrían remediarse con más democracia[35]. Sobre el papel, nada hubiera debido impedir a Guizot la anticipación de un futuro en que el ascenso del nivel medio habilitaría a todo el mundo para la participación en política. Pero se cerró en banda, haciendo oídos sordos a la música que desprendía su propia filosofía de la historia. Esta, de hecho, es providencialista (la Providencia no se le cae a Guizot de los labios) y, a la vez, optimista. En *Historia de la Civilización en Europa*, el gran libro de Guizot, el curso de las cosas conspira a que la sociedad sea cada vez mejor, así por dentro como por fuera, entiéndase, lo mismo en lo que toca a los sentimientos individuales que a las instituciones. Incluso las caídas, los desastres, son fértiles a la larga. Era arbitrario entender, como entendió Guizot, que con la hegemonía de *les classes moyennes* (hablando en plata, los pudientes) hubiese de llegar a colmo la biografía política de los europeos. Lo natural era que la igualdad ante la ley, que Guizot acepta, terminara por traducirse en una igualdad mucho más integral. El inmovilismo de Guizot fue acentuándose conforme Francia se colocaba más allá de donde él quería que estuviese[36]. Pero hay que ver aquí, más que un principio ideológico, un desacoplamiento vital, una especie de desaliento. Despatarrado

entre una teología política de signo progresista, y el recuerdo de la revolución, Guizot excogitó equilibrios, pactó y no tuvo reparo en contradecirse cuando la ocasión lo requería. Se condujo, en una palabra, como un conservador pastelero, o, si se quiere, como un conservador normal.

La tesitura mental del reaccionario es dramáticamente distinta. El reaccionario pide el retorno de la cosa entera, con sus pelos y señales, y por tanto no es pastelero. Si acaso, es sangriento, ya que el retorno de la cosa, ejem, de *su* cosa, pasa por la destrucción absoluta del presente. La esterilidad moral de esta actitud salta a la vista. En esencia, el pensador de temple reaccionario no experimenta hacia las costumbres, las ideas vigentes, un indicio, un asomo siquiera, de simpatía. No acierta a averiguar en el mundo una superficie a la que adherirse. Y esto lo inclina a un radicalismo no inferior al del revolucionario e infinitamente más desesperado que el del progresista. El último tiende a creer que camina en la misma dirección que la historia. De ahí que se haga la ilusión, por grande que sea su hostilidad al *statu quo,* de que juega en casa. Sí, juega en casa, y lo demostrará expulsando del proceso histórico a quienes han entrado en él ilegítimamente. Pero el reaccionario está contra la historia, contra un tiempo que se le ha rebelado y amenaza con amotinarse aún más según pasen los años. Es lo mismo que si una cuesta fuera empinándose a medida que avanzamos, hasta igualarse con una vertical. Como no se puede vivir así, como el cansancio del caminante y su angustia son atroces, no es infrecuente que el reaccionario, por un mecanismo psicológico de *surenchère*, de sobrepuja, acentúe su disidencia y acabe por condenar al hombre como tal hombre. Lanza el anatema terrible, en libros y opúsculos, el conde José de Maistre, acogiéndose a la idea del pecado original y sus efectos devastadores sobre la especie humana.

De Maistre es un escritor excepcionalmente antipático. Ahora bien, su antipatía solo es excepcional si se toma como punto de referencia la tribu genérica de los filósofos y publicistas, no si se compara a De Maistre con muchos de sus conmilitones ideológicos. Tanto en las postrimerías de la Revolución como a lo largo del XIX, la misantropía reaccionaria entra en alianza natural con lo más sombrío

de la tradición católica y produce unos tipos ásperos, violentos, en enemistad constante con cuanto domina la vista. Las desmesuras atroces de los jansenistas, las especulaciones de los teólogos enemigos del hombre en el XVI o el XVII están vertidas en un lenguaje distante y difícil, y solo logramos percibirlas, por así decirlo, en filigrana. No ocurre lo mismo cuando el debelador de la raza está más próximo y el badajo, al golpear las paredes de la campana, produce una vibración inmediatamente reconocible. La condena del liberalismo, de la democracia, de los derechos, de la autonomía humana, satura el siglo de un olor mixto a azufre, carne quemada y materia en putrefacción. Es famosa la tesis de De Maistre, defendida en las *Veladas de San Petersburgo*, sobre el valor remisorio del sufrimiento humano. En cierto modo, se trata de una sobreexplotación del dogma de la redención. Por la muerte de Cristo en la cruz, logra su rescate la humanidad caída; *pari passu*, los hombres necesitan, como recordatorio y remedio de sus pecados, perecer mil veces en el Calvario que la Providencia ha previsto para nosotros en este valle de lágrimas. Esta extrapolación, aparte de cuestionable teológicamente, es terrible desde un punto de vista moral. Un niño que muere a los ocho años de garrotillo no entrega su vida porque Adán y Eva hayan mordido la manzana; es solo un niño de ocho años cuyas vías respiratorias se inflaman hasta que la respiración se hace imposible. En el mismo libro (Novena Velada), el personaje que mejor parece responder al propio De Maistre establece, basándose en la autoridad de David Jennings, una conexión directa entre el suplicio de Cristo y los sacrificios humanos que se realizaban en la Antigüedad: «*Dios ha querido aceptar los sufrimientos de Cristo como expiación de los pecados del género humano*… Esta verdad no es menos inteligible que esta otra… *Un hombre salda las deudas de otro hombre*». He aquí contenido, en pocas palabras, el «dogma de la reversibilidad»: los dolores de los inocentes redundan o rebotan en beneficio de los culpables. Leemos: «De este dogma derivaron los antiguos la práctica de los sacrificios a lo largo y ancho de la tierra; sacrificios que consideraban útiles, no solo a los vivos, sino a los muertos»[37]. Esto

no es teología. Es sadismo, un sadismo más pagano que cristiano. En la Séptima Velada, llega a decir otro de los dialogantes:

> Se cumple de esta manera y sin tregua, desde el ácaro del queso al hombre, la gran ley de la destrucción violenta de los seres vivos. La tierra en su integridad, empapada en sangre, no es más que un ara enorme donde todo lo que vive es inmolado permanentemente, sin tasa, sin descanso, hasta la destrucción de todas las cosas, hasta la extinción del mal, hasta la muerte de la muerte.

Y está la célebre exaltación del verdugo (Primera Velada; habla el alias de De Maistre):

> ¿Quién es este ser inexplicable que ha preferido, a todos los oficios agradables, lucrativos, honestos o incluso honorables, el de atormentar y dar muerte a sus semejantes?
>
> […] Y aun así, toda grandeza, todo poder, todas las formas de subordinación reposan sobre el ejecutor: en él se juntan el horror y el lazo que mantiene unida a la asociación humana. Quitad del mundo a este agente incomprensible; en el mismo instante el orden cede frente al caos, los tronos se abisman y la sociedad desaparece.

De Maistre no es capaz de sonreír, ni de conmoverse, ni de amar, no ya lo presente, sino incluso lo pretérito. Su alma está congelada, o mejor, enyesada. Pero De Maistre no solo se ha deshumanizado. Resulta, de añadidura, que está en contradicción consigo mismo. En el bloque 48 de *Essai sur le principe générateur des constitutions politiques* se mofa de la reinstauración, en París, de los juegos olímpicos griegos. Ese párrafo encierra, aunque De Maistre parezca no advertirlo, un argumento letal, definitivo, contra el sueño reaccionario, el sueño que es su sueño. Vale la pena reproducir por entero las palabras del autor:

> Hace algunos años, a los franceses les dio por organizar en París ciertas carreras que varios escritos de la época denominaron, sin ironía, *juegos olímpicos*. El razonamiento de quienes inventaron o restablecieron este bello nombre no pecaba, exactamente, de complicado. *Fue costumbre*, decían, *correr, a pie o a caballo, por las riberas del Alfeo*; *se corre a pie y a caballo por los bordes del Sena*; *en uno y otro caso, se hace lo mismo*.

> Nada más *sencillo*; pero, dejando a un lado la pregunta de por qué no habían llamado a esos juegos *parisinos*, en lugar de *olímpicos*, quedan otras muchas cuestiones en el aire. Antes de instituir los juegos *olímpicos*, se consultaban los oráculos; los dioses y los héroes recitaban su parte; nunca se iniciaban sin haber celebrado sacrificios y otras ceremonias religiosas; aventajaban en fama a las demás celebraciones griegas, y nada se reputaba más augusto. Pero cuando se propuso *restablecer las carreras de los griegos*, ¿fueron los parisinos a Roma *ad limina apostolorum*, para consultar al papa? ¿Antes de lanzar sus desafíos, para entretenimiento de tenderos, hicieron celebrar misa mayor? ¿A qué posición política habían vinculado las carreras? ¿Cómo se llamaban los que las habían instituido? Basta: el sentido común nos advierte de inmediato de la inutilidad e incluso el ridículo de esta imitación.

El opúsculo se redactó en 1809. De Maistre debería haber sospechado que el derecho divino de los reyes, los estamentos, la pompa funeral del orden viejo, todo lo que él propugnaba, venía a equivaler, por aquellas fechas, a la espuria evocación de lo griego en la época moderna. Un daltonismo moral, una esquizofrenia, una impotencia del alma (son lo mismo) impiden a De Maistre comprender que está diciendo en un sitio lo que niega en otro. El pasado no se puede repetir, como no se pueden repetir los estilos en pintura o los géneros en poesía. Cualquier aficionado al arte sabe que la imitación de los modelos pretéritos nos abre a dos horizontes: la vulneración fecunda de esos modelos o su parodia. Y lo último no es fidelidad, sino traición. Lo que pasa en arte, ocurre igualmente en política. En *Essai sur le principe générateur des constitutions politiques*, De Maistre niega, con razones traídas de Burke, la posibilidad de que una constitución política se plasme en palabras o documentos escritos. Una constitución vertida en palabras, o como decía Thomas Paine, una constitución que nos quepa en el bolsillo, no nos cabe a la postre en el bolsillo, ya que esas palabras no serán nada si no se comprenden, y no se comprenderán si no se sienten, y no se sentirán a menos que nuestros reflejos espontáneos, nuestras costumbres, nuestras inclinaciones, nuestros prejuicios, sean congruentes con el espíritu de quienes redactaron el documento original. Este argumento, esgrimido por De Maistre para impugnar a

los revolucionarios, mantiene su validez cuando se dirige contra los reaccionarios. Permanecen los nombres de las pasiones: no su temblor, su hálito. Tanto en las *Veladas* como en *Considérations sur la France*, el pasado sagrado que De Maistre reivindica toma cuerpo especulativamente, como una materialización retrospectiva de su encono hacia Locke, hacia Rousseau, hacia la libertad o los derechos. No se aprecia un átomo de vida, ni aun de vida muerta, en las nostalgias del conde. Los hombres enamorados ciñen carne; el conde, estatuas.

De Maistre alumbró en España a un discípulo tardío y en cierto modo sobrevenido: Juan Donoso Cortés. Si se midiera a Donoso con un listón, de esos que usaban los sastres antes de cortar tantas y cuantas varas de tela, se vería que la mayor parte de su carrera, pongamos que dos tercios tirando por bajo, se ajustó con precisión a lo que cabía esperar de un diputado de provincias de la era isabelina. Nació en Valle de la Serena (Badajoz), de una familia de caciques progresistas, se licenció en Derecho en Sevilla y pelechó pulsando las tres cuerdas que mejor música producían en la corte por aquellas calendas: el periodismo, un destino y un escaño en el Congreso. Se arrancó siendo progresista. Pero ingresó pronto en el moderantismo, hacia cuya margen derecha fue deslizándose sin llegar nunca a abandonar el partido, salvo a lo último de su vida. Profesó, durante años, las ideas doctrinarias, con oscilaciones y matices que obedecían más a la coyuntura política que a la convicción filosófica. En 1843, por ejemplo, los moderados suben al poder tras la caída de Espartero, y Donoso se autoriza algunas efusiones progresistas. Flor de un día. La agitación, no ya progresista, sino socialista, se deja sentir pronto en toda Europa, cuya burguesía da en especular sobre una figura que luego interesaría mucho a Carl Schmitt (muy devoto de Donoso): la del dictador. También Donoso exaltó la dictadura, pero su modelo genuino fue la monarquía antigua, con sus jerarquías estamentales y su Iglesia triunfante. El caso es que nuestro hombre sufrió hacia 1848 un ataque de pánico y comenzó a proponer fórmulas que objetivamente lo situaban fuera de los equilibrios del Estado liberal. El repliegue del régimen isabelino hacia formas autoritarias favoreció

su posición en la capital del reino. Donoso contribuyó a la caída de Narváez y su sustitución por Bravo Murillo, cuyo gobierno lo recompensó haciéndole embajador en París. En 1851 llevó a la imprenta la obra por la que hoy se le recuerda: *Ensayo sobre el catolicismo, el liberalismo y el socialismo*. Ataca en ella a Guizot, sostiene que el liberalismo constituye un compromiso pasajero entre el orden y el socialismo, y formula un Estado teocrático. La repercusión del libro fue enorme. Prueba de la fama cobrada por este es que Guizot, en el prefacio a la sexta edición de *Historia de la civilización en Europa*, menciona solo a tres de sus críticos, dos de ellos españoles: M. l'abbè de Balmès (sic), y el *très-regrettable et très-regretté* Donoso Cortés, marqués de Valdegamas (Donoso había sido ennoblecido por Isabel II). Sin ninguna duda, la inserción de Donoso en la corriente ultramontana francesa ayuda a entender su éxito fuera de España. Hay que reconocer que el *Ensayo* integra un hecho literariamente impresionante. Es, sí, impresionante, no porque esté especialmente bien razonado, sino por los motivos que dentro de un momento se discutirán. Donoso, por cierto, supo siempre dónde le apretaba el zapato: fue agiotista eficaz y participó, a contrapié de su lírica medievalizante, en aventuras industriales. Esto quizá signifique algo, o, a lo mejor, no significa nada. Los sentimientos que se vierten pluma en mano entran muchas veces en colisión con los que se gastan lejos de las resmas de papel, sin que por ello dejen de ser sinceros. Para que la sinceridad se haga compatible con la inconsecuencia, basta con que pensemos con una de nuestras mitades lo que preferimos no decirnos mientras estamos en la otra.

Los ultramontanos a cuyas filas se sumó Donoso negaban el libre albedrío y la eficacia de la razón. De Maistre, en *Considérations sur la France* (cap. VIII), escribe: «¿Qué somos nosotros, débiles y ciegos humanos? ¿Y qué es esta luz vacilante que llamamos *razón*? Después de haber hecho balance de todas las probabilidades, interrogado a la historia, discutido todas las dudas y todos los intereses, terminamos por abrazar, si acaso, una nube engañosa en vez de la verdad». Así que el hombre es ciego y tira al mal. Es un mal bicho, un burro resabiado. ¿Conclusión? Dejémonos guiar por la

Iglesia y las verdades comunicadas a través de la tradición: «La conclusión legítima es que hemos de subordinar todos nuestros conocimientos a la religión y creer firmemente que se está estudiando cuando se reza. Sobre todo, si por ventura nos adentramos en la filosofía racional, no olvidemos nunca que cualquier proposición de la metafísica que no haya surgido, como por impulso natural, de un dogma del cristianismo, no puede ser más que una extravagancia culpable» (*Veladas de San Petersburgo*, Décima Velada).

Todo esto lo repite, de pe a pa, Donoso Cortés en su *Ensayo*. Lo distintivo, lo estupefaciente, es el estilo, en que campan a sus anchas el retruécano, la anáfora, la paronomasia y el polisíndeton. En apariencia, los conceptos se enlazan con rigor silogístico. Pero esto, digo, es solo apariencia. Las continuidades son de índole prosódica, no lógica, y la argumentación carece de movimiento. La dialéctica de Donoso es pasamanería superpuesta a una mole granítica: el fanatismo. El fanatismo, en De Maistre, suena de otra manera. Se pone a Donoso frente por frente de José de Maistre, y se obtiene una impresión rara. Es como escuchar con un oído a Voltaire y, con el otro, una jaculatoria. Lo que viene, es Donoso puro (Libro Primero, cap. II):

> En lo más escondido, en lo más alto, en lo más sereno y luminoso de los cielos, reside un Tabernáculo inaccesible aun a los coros de los ángeles: en ese Tabernáculo inaccesible se está obrando perpetuamente el prodigio de los prodigios y el misterio de los misterios. Allí está el Dios católico, uno y trino, uno en esencia, trino en las Personas. El Padre engendra eternamente a su Hijo, y del Padre y del Hijo procede eternamente el Espíritu Santo. Y el Espíritu Santo es Dios, y el Hijo es Dios, y el Padre es Dios; y Dios no tiene plural, porque no hay más que un Dios, trino en las Personas y uno en la esencia.

Los expertos en Donoso sabrán medir, seguramente, cuánto deben párrafos como este a la oratoria sagrada, y cuánto a las efusiones tribunicias de sus señorías en el Congreso. Cabe preguntarse, también, qué calamidad, cultural y moral, hubo de producirse en España para que nosotros escribiéramos como escribíamos y los

franceses, que eran nuestro modelo, lo hicieran como lo hacían (el contemporáneo estricto de Donoso no es, ¡ay!, De Maistre, sino Tocqueville). Pero vayamos a lo que Donoso opinaba o, para ser más exactos, recitaba. El libre albedrío fue la causa de que el hombre prevaricara, y es abominable (Libro II, cap. IV): «El mal tiene su origen en el uso que hizo el hombre de la facultad de escoger, la cual, como dijimos, constituye la imperfección de la libertad humana». El Pecado Original ha destruido también a la razón (Libro I, cap. V): «El hombre prevaricador y caído no ha sido hecho para la verdad, ni la verdad para el hombre prevaricador y caído. Entre la verdad y la razón humana, después de la prevaricación del hombre, ha puesto Dios una repugnancia inmortal y una repulsión invencible».

Una consecuencia obvia es la inutilidad del debate racional (Libro I, cap. III). La ecuménica falibilidad de los hombres y sus instituciones obliga a buscar refugio en lo único que no es falible, a saber, la Iglesia: «La Iglesia representa la naturaleza humana sin pecado, tal como salió de las manos de Dios, llena de justicia original y de gracia santificante» (Libro 1, cap. 3). Por tanto:

> Síguese de aquí que sólo la Iglesia tiene el derecho de afirmar y de negar, y que no hay derecho fuera de ella para afirmar lo que ella niega, para negar lo que ella afirma. El día en que la sociedad, poniendo en olvido sus decisiones doctrinales, ha preguntado qué cosa es la verdad, qué cosa es el error, a la prensa y a la tribuna, a los periodistas y a las asambleas, en ese día el error y la verdad se han confundido en todos los entendimientos, la sociedad ha entrado en la región de las sombras, y ha caído bajo el imperio de las ficciones. […] La intolerancia doctrinal de la Iglesia ha salvado el mundo del caos.

Contra esto, el caos, Donoso postula una resurrección de la sociedad corporativa medieval. Escribe unos párrafos más adelante:

> El hijo nace y vive en la asociación doméstica, ese fundamento divino de las asociaciones humanas. Las familias se agrupan entre sí de una manera conforme a la ley de su origen, y agrupadas de esta manera, forman aquellos grupos superiores que llevan el nombre de clases; las diferentes clases se consagran a diferentes funciones: unas cultivan las artes de la

> paz, otras las artes de la guerra; unas conquistan la gloria, otras administran la justicia, y otras acrecientan la industria. Dentro de estos grupos naturales se forman otros espontáneos, compuestos de los que se consagran a una misma industria, de los que profesan un mismo oficio; y todos estos grupos, ordenados en sus clases, y todas las clases jerárquicamente ordenadas entre sí, constituyen el Estado, asociación ancha, en la que todas las otras se mueven con anchura.

Desde la perspectiva hoy predominante, el sueño de Donoso es horrendo. Pero lo que nos atañe aquí es otra cosa: el tiempo y su enorme poder transformador. Donoso es *kitsch*: resulta mentiroso por temporalmente descolocado. No ocurre lo mismo con el estalinismo, o el fascismo, o el nazismo. El Estado corporativo fascista fue sin duda deplorable, pero no fue *kitsch*. Fue moderno. Donoso, sin embargo, es esencialmente antimoderno. No porque sea antiguo, que no lo es, sino porque no pertenece a ninguna época. Padece la falsedad radical del pastiche. Ahí va otro párrafo (Libro I, cap. 2):

> Cuando la civilización católica va de vencida y entra en un período decadente, luego al punto la familia decae, su constitución se vicia, sus elementos se descomponen, y todos sus vínculos se relajan. El padre y la madre, entre quienes no puso Dios otro medianil sino el amor, ponen entre los dos el medianil de un ceremonial severo, mientras que una familiaridad sacrílega suprime la distancia que puso Dios entre los hijos y los padres, echando por el suelo el medianil de la reverencia. La familia, entonces envilecida y profanada, se dispersa, y va a perderse en los clubs y en los casinos.

Las palabras clave son «clubs» y «casinos». La retórica levantada de Donoso vale para glosar pasajes de la Biblia o reformular los lugares comunes que la apologética cristiana ha fraguado sobre los excesos y abominaciones de los gentiles empecatados: sodomía, prostitución, incesto. Pensamos en Amnón y Tamar, Oholá y Oholibá, Heliogábalo, Atis y los sacerdotes eunucos consagrados al culto de Cibeles. Pero no pensamos en los clubs y los casinos. La incongruencia, la *gaffe*, brotan, simultáneamente, de la forma y el contenido. Donoso ha imaginado un equivalente actual de los antros secretos en que se

celebraban orgías y ritos mistéricos, allá en los tiempos en que los caballeros iban calzados con coturnos. Y sin solución de continuidad se planta en los casinos (donde se juega al monte) y los clubs (donde se habla mal de González Bravo y la Chata). La estampa añeja no encaja con su réplica contemporánea. El reaccionario, al replegarse al pasado, no se desplaza: más bien, se desahucia. Pretende ser un viajero, y acaba siendo un sintecho.

En *Historia de los heterodoxos españoles*, publicada entre 1880 y 1882[38], Marcelino Menéndez Pelayo elogia, y simultáneamente censura, a Donoso y su *Ensayo*. Lo primero, porque Menéndez Pelayo forma causa común con Donoso en la defensa de la Iglesia y el repudio del Estado liberal. Lo segundo, porque Donoso había traspuesto los límites de la ortodoxia. Don Marcelino, en efecto, no se apartaba un ápice, en materia de pensamiento, de las consignas romanas. Condenaba el libre examen aunque no el libre albedrío; afirmaba que el hombre estaba inclinado al mal, pero no tanto que careciese de recursos para contribuir activamente a su propia salvación, *and so on*. Se le antojaba también peligroso el menosprecio de la razón y de las luces naturales, las cuales advirtieron incluso a los gentiles de que Dios existe. Leer a Menéndez Pelayo es entrar en un mundo por completo distinto al de Donoso. Donoso es un venático. Menéndez Pelayo, la contrafigura, en la esfera católica, de un comisario político sólidamente adherido a las consignas de la mayoría. También es distinto don Marcelino como escritor. Su español es el más rico, el más dúctil y poderoso, de nuestro siglo XIX. Hasta Ortega, no se encuentra en nuestras letras a un pensador que use tan bien el idioma. Fue, igualmente, un crítico excelente y ecuánime, dotado de un instinto casi infalible para adivinar a los autores que merece la pena leer. Pero todo esto se relaciona con la literatura. Entramos en otro mundo cuando el asunto va de filosofía política, de fe o de los derechos de la Iglesia. Los conceptos, en los *Heterodoxos*, son inertes. El autor no piensa: marca el paso, según cuadra a quien es capaz de hacer, sin que se le corte un pelo, afirmaciones del siguiente tenor (Preámbulo al Libro IV):

> Basta la simple enumeración de sus errores (los de los protestantes) para comprender los beneficios que la humanidad debe a Lutero y a Calvino. En filosofía, la negación de la libertad humana. En teología, el principio del libre examen, absurdo en boca de quien admite la revelación, puesto que *la verdad no puede ser más que una y una la autoridad que la interprete* (cursivas mías).

El problema no está en si la verdad es una o múltiple (pongamos que es una, por no andar mareando la perdiz). El problema reside en el modo como la verdad se determina. En efecto, basta entender, como hace Menéndez Pelayo, que la verdad de una proposición debe llevar adherida al dorso el plácet de la Iglesia, para que lo verdadero se confunda con lo legal, en la acepción contencioso-administrativa de la palabra: una proposición se considerará válida si y solo si es conforme a lo que establecen los órganos competentes y se ha tramitado con su cuenta y razón. Esta aproximación a las cosas comportaba un acuerdo automático con todo lo que decía Roma por aquellas calendas, y, por consiguiente, un desacuerdo no menos automático con el mundo moderno, en sentido amplio. Leemos especies como esta sobre la teoría de la evolución (Libro VIII, cap. 4, v):

> El P. Mir, sin embargo, recorre toda clase de objeciones, así las físicas como las históricas, lo mismo las que pomposamente invocan el auxilio de la Geología y de la Paleontología que las que quieren basarse en la observación de los hechos sociales. Y, entre otras verdades negadas o desfiguradas por la falsa ciencia, saca triunfante la de *la creación y la obra de los seis días* (cursivas mías) y la distinción esencial de la materia y del espíritu.

El apologista católico detesta el parlamentarismo, a los periodistas y a los maestros de escuela[39]. Ocupó escaño en el Congreso en dos ocasiones, pero fue diputado apático y por lo común silente. Se comprende mal que aceptara el acta, no que, una vez aceptada, no supiera qué hacer con ella. Don Marcelino, en querella radical con su tiempo, se siente más a sus anchas trasladándose al pasado y defendiendo desde allí, por vía traslaticia, los fueros de la Iglesia frente al Estado. No se explica de otro modo que destine un número

formidable de páginas a combatir el regalismo, ya esté representado por el marqués de Pombal, ya por los funcionarios de Carlos III. El contexto, la época, las propias posiciones de la Iglesia, fatalmente vulnerables a la contingencia histórica, impresionan poco al formidable polígrafo. Menéndez Pelayo liquida con igual desembarazo a los priscilianistas y a don José Amigó, maestro de escuela, leridano y punto fuerte del espiritismo… allá por los tiempos de la Primera República española. El reglamento es el reglamento y el hereje es siempre hereje, y no es cuestión andar con contemplaciones o perder el tiempo en niñerías.

Los *Heterodoxos* son más alegato abogadesco que obra consagrada a comprender las razones del adversario, o incluso las propias. En el Libro VIII, cap. 1, v («Política heterodoxa durante el reinado de D.ª Isabel II»), Menéndez Pelayo reconoce que la universidad española estaba difunta a mediados de siglo y que era urgente un plan de estudios que la pusiera de nuevo en pie. Pero pondera el de 1845 de forma negativa: «El plan se hizo como en 1845 se hacían todas las cosas: con bastante olvido de las tradiciones nacionales». Añade: «Se centralizaron los fondos de las universidades, se les sometió a régimen uniforme, y desde aquel día la Universidad, como persona moral, como centro de vida propia, dejó de existir en España». *So far, so good*. Escribe, sin embargo, en el párrafo siguiente: «Nadie más amigo que yo de la independencia orgánica de las universidades. Nadie más partidario tampoco de la intervención de la Iglesia en ellas, no de la inspección laica e incompetente de ministros y directores más o menos doctrinarios. La Universidad católica, española y libre es mi fórmula».

Estas afirmaciones transpiran mala fe. ¿Cómo va a ser *libre* una universidad sometida al control eclesial? Lo que el argumento, tomado por junto, parece vindicar, es otro tipo de libertad: la de la Iglesia y sus institutos académicos respecto de los poderes laicos. Esta segunda clase de libertad no guarda relación alguna con la libertad de cátedra de los universitarios. Es más, justamente la excluye, puesto que la Iglesia militante en que don Marcelino se reconoce, y con mayor motivo una Iglesia triunfante, no puede tolerar que se piense al revés de como se debe pensar. ¿Entonces?

Entonces, pelillos a la mar. Menéndez Pelayo, o por inadvertencia o quizá porque a caballo regalado no se le mira el diente, se queda con todos los triunfos de una sola tacada: con la libertad, y su tutela o supresión en nombre del dogma y la burocracia tonsurada que lo administra.

Aseveré hace rato que los reaccionarios están instalados en una paradoja vital. Son contrarios a su tiempo y a la vez hijos de su tiempo, lo que equivale a decir que padecen una suerte de desubicación, una como dificultad para organizar sus emociones. El síndrome se repite en Menéndez Pelayo. Por las trazas, nuestro hombre ostenta aquí y allá brotes de racismo, o de algo que no lo es pero que se le parece, o, acaso, ni siquiera, ya que tendríamos que buscar otra palabra, no sé cuál, para expresar adecuadamente de qué va el asunto. Dos botones de muestra. En el Libro I, cap. 2, vi, dedicado a los gnósticos y Prisciliano, se lee: «La raza ibérica es *unitaria*, y por eso (aun hablando humanamente) ha encontrado su naturaleza reposo y asiento en el catolicismo». En el Libro 5, cap. 1, x, el autor destina varias páginas a denunciar la teología de Miguel Molinos. Y escribe («El quietismo y la mística ortodoxa»): «Pero quien con atención siga la historia de las herejías […] sabrá también que las gotas de sangre española que el quietismo tiene son de sangre heterodoxa, ya priscilianista, ya árabe de Tofáil *(el filósofo autodidacto),* ya de los alumbrados del siglo XVI».

Estos abusos elocutivos abrigan, de acuerdo, carácter retórico. Al tiempo, Menéndez Pelayo era intensamente nacionalista. Nacionalista español, se entiende. En Europa, el nacionalismo ha revestido, simplificando mucho, dos formas dominantes. Una viene de Francia y su revolución y se expresa a través de conceptos, por así llamarlos, republicanos: nación y soberanía nacional. La otra acusa un origen predominantemente alemán y trae su fuerza y su inspiración de la cultura. Cada una de estas dos formas contaminó a la otra, en especial, la primera a la segunda. El nacionalismo, en efecto, necesita una expresión territorial que la cultura no proporciona, y la política, sí. Al cabo el nacionalismo terminó invocando, simultáneamente, un Estado *y* una cultura nacional coextensiva con este. La suma de ambos factores no conduce aún,

por fuerza, al racismo, por mucho que este se aliara con el nacionalismo durante los años treinta, máxime en el área de influencia alemana. En general, se tendió a fortalecer el Estado, a uniformarlo por dentro y a interpretar la cultura en términos más dinámicos que arqueológicos. Aunque viniera de atrás, la cultura era, más que una fatalidad, una oportunidad: era la materia prima que convenía trabajar a fin de que el Estado se hiciera más compacto, más poderoso, más temible *vis-à-vis* de otros Estados.

Menéndez Pelayo está en otra cosa. Don Marcelino, nacionalista español, había abjurado del *Estado* español movido por principios innegociables. Rechazaba de plano el proceso centralizador que se inicia en la etapa absolutista y madura luego con el Estado liberal. En muchos aspectos, era criptocarlista y enemigo de que se suprimieran los privilegios antañones, máxime los que interesaban a la Iglesia. Dada su condición de filólogo eminente y distinguidísimo crítico literario, lo atendible, lo razonable sobre el papel, es que hubiese profesado un nacionalismo exclusivamente cultural. No fue, sin embargo, así. Véase el siguiente fragmento del Libro 1, cap. 2, iv:

> Si en el Concilio de 589 vemos a una raza bárbara e invasora doblar la frente ante los vencidos, y proclamar su triunfo, y adorar su Dios, y rendirse al predominio civilizador de la raza hispanorromana, de la verdadera y única raza *española*; no hemos de olvidar que, ciento ochenta y ocho años antes, otro concilio toledano había atado con vínculo indisoluble las voluntades de esa potente raza, la había hecho *unidad* en el dogma, que le aseguró el triunfo contra el arrianismo visigótico y todas las herejías posteriores; *unidad* en la disciplina, que hizo cesar la anarquía, y a las *iglesias* sustituyó la Iglesia, modelo de todas las occidentales en sabiduría y en virtudes.

¿Cuál es el problema? Bueno, los problemas son varios. Uno es que la cultura española, en tanto que centrada en la lengua castellana, no aparece antes de la Baja Edad Media. De añadidura, ofrece sus frutos más sazonados, si hemos de confiar en el buen instinto del autor, en un tramo temporal que se inicia con *La Celestina* y llega hasta Cervantes. Esto es poco, y demasiado reciente, para quien

pretende que los hispanorromanos eran ya, de algún modo, españoles integrales. El segundo punto es que don Marcelino se representa España en términos eclesiológicos. Pero la Iglesia, ¡ay!, no tiene que ver demasiado con el idioma español, y todo con el latín. La resultante de estas tensiones fue una dificultad insalvable para identificar la nación a través del idioma o la cultura, con la resulta de que aquella acaba confundiéndose, espuriamente, con un hecho transcultural y atemporal: lo español racial, expresión privilegiada del principio católico. La verdadera religión, la que está destinada a colonizar el globo desde Filipinas a Laponia, se residenciaría con eficacia específica en la estirpe de Fructuoso, Eulogio, Ildefonso, Ignacio de Loyola y Vicente Ferrer. Y como no solo de pan vive el hombre, ni de santos la nación, la nómina de héroes españoles se amplía e incluye a Cervantes o Lope de Vega, admirables como escritores y, a la vez, vehículos de la esencia patria. A la conversa, los que escriben y piensan mal (afrancesados *et alia*), o piensan mal por mucho que escriban bien, son menos españoles, no solo de mentalidad, sino por desafección racial. En la Europa decimonona han proliferado racistas de distinto linaje. El racismo cultivado por don Marcelino es de los más peregrinos. Su racismo es un lío, la clase de lío al que solo está expuesta esa criatura a contrapié que es el reaccionario.

A la especie reaccionaria perteneció José María de Pereda, paisano de don Marcelino. Nació en 1833, casi veinte años antes que el polígrafo, al que trató intensamente y no para bien, precisamente, de su literatura. Impulsado por su amigo, se enzarzó en polémicas y zipizapes doctrinales para los que carecía de aptitud y, en el fondo, de vocación. Fue hombre de pocas lecturas, de mente angosta y refractaria a las complicaciones de la filosofía. Se declaraba católico a puño cerrado y devoto de una sociedad patriarcal que glosan los libros, aunque no certifican los hechos. En 1871 salió diputado carlista por el distrito de Cabuérniga y hubo de instalarse en la capital, trasunto contemporáneo, a tenor de lo que leemos en *Pedro Sánchez* o *La Montálvez*, de Sodoma, Gomorra y la Nínive inicua cuya destrucción profetiza Nahúm en el Antiguo Testamento. Su jefe político fue Cándido Nocedal. No pintaba Pereda gran cosa en el

Congreso, donde se opuso a la libertad de cultos. Desapareció de la vida pública durante muchos años y definitivamente en 1891, en que se presentó como candidato a senador por las Sociedades Económicas de León, y salió trasquilado. De jovencito, había pasado dos años en Madrid preparando, o simulando que preparaba, su ingreso en la Academia de Artilleros. Nunca se dio buena maña para las matemáticas, y según parece no llegó a presentarse al examen. Sus ideas no habían adquirido aún la dureza calcárea de más adelante. Golfeó un poco al estilo de los estudiantes de la época: merodeó por teatros y tertulias y en 1854 fue testigo de la Vicalvarada y de los tiroteos no demasiado impresionantes que tuvieron lugar en las calles de Madrid. De haber guardado semejanza con los héroes que encarnan la virtud y los valores viejos en *El sabor de la tierruca* o *Peñas arriba*, habría aplicado su tiempo al cultivo de la tierra y a inculcar la buena doctrina entre los aldeanos de su lugar, que fue Polanco. Pero no: vivió en Santander, y a Polanco se retiraba durante los meses de bonanza estival. Fue veraneante, no rabadán del rebaño local. Su contacto con la tierra es, pues, meramente literario. En realidad, perteneció a una familia de hidalgos enriquecidos en el ejercicio del comercio y la industria. Más por contigüidad con sus parientes emprendedores que por ser emprendedor él mismo, acabó sentándose en el consejo de administración del Banco de Santander. Logró también ingresar en la Real Academia de la Lengua. Como se decía entonces, le sonrió la fortuna, en mucha mayor medida que a Sabino Arana y otros flecos sueltos de la España antañona y derrotada. Padeció, es cierto, reveses personales. Además de sufrir crisis depresivas, perdió a un hijo en circunstancias trágicas: mientras escribía *Peñas arriba*, su primogénito se quitó la vida disparándose un tiro en el pecho. Alude al momento terrible en el prólogo de la novela. Con todo, punto arriba, punto abajo, cabe decir que la existencia de Pereda fue confortable. Su furor acusa otro origen: responde a una enemistad profunda, incurable, abstracta, contra el mundo moderno.

Esta enemiga adopta dos registros. En sus polémicas, replica a las especulaciones de los progresistas con otras tantas especulaciones, solo que de signo contrario. Nada interesante encontramos aquí.

Pereda, como he dicho, fue hombre de poca sal en la mollera y los argumentos generales se le escapaban, o solo los reconocía bajo la figura de estereotipos. Da buena muestra de ello un libro de primera época: *De tal palo, tal astilla*, escrito como impugnación de *Gloria*. El instigador fue Menéndez Pelayo. En *Gloria*, Galdós censura la intolerancia religiosa. La novela figura entre las peores que puso en letras de molde don Benito, es verdad, pero tras sus didactismos se adivina la mente de un ser racional. *De tal palo, tal astilla*, por el contrario, es obra de un energúmeno. No, la especulación en su vertiente discursiva, dialéctica, no va con Pereda. Es mucho más interesante el segundo registro. El mundo imaginado por Pereda carece, bien es cierto, de verosimilitud. Pero esto no importa. Lo que importa es la emoción, el deseo de una realidad paralela que el autor identifica con una España pretérita, inmóvil y dichosa.

Esta España que no ha existido jamás se materializa literariamente en algunos valles de la Montaña. Y está cercada y en peligro: las ideas nuevas, la universidad en que se enseñan, los pasquines y diarios que difunden esas ideas, el ferrocarril que transporta hasta el último rincón de España a los agitadores, la política aviesa, el influjo remoto de América o el más inmediato de la Andalucía aljamiada, fábrica interminable de montañeses echados a perder, todo esto, en montón, oprime el orden viejo y con frecuencia lo destruye. En *Don Gonzalo González de la Gonzalera*, el indianete González, un pelón que ha conseguido reunir unos caudales en las Américas, pretende a la hija de don Román. Las ambiciones del indiano no representan solo un error sino una transgresión, un pecado. La sociedad patriarcal está dividida en castas, o, dada la general pobretería, en dos clases nada más: la de los hidalgos guardianes del orden (traslado rústico y católico de la raza superior que Platón fantaseó en *La República*), y la de los destripaterrones. Don Gonzalo González de la Gonzalera, o hablando en plata, Nicolás González Boñigones, hijo de uno al que llamaban en el pueblo, por mal nombre, Antón Bragas, se arranca a pedir la mano de la joven hidalga. Y le contesta así don Román:

> Señor González —replicó don Román—, porque creo que así se llama usted, puesto que así se llamó su padre; le he oído a usted sus pretensiones; se las he transmitido en santa calma a mi hija, para que jamás tuviera usted el derecho de creer que yo pude influir en su decisión, y quedara el caso resuelto de una vez para siempre; lo que usted aseguraba ser señal de aquiescencia en ella, no lo es. […] Nada hay en todo esto que, en buena justicia, pueda ofenderle. Deje, pues, lo de la afrenta, que no viene al caso, y entienda que a mis ojos las tachas no están en la bajeza del origen, pues que todos somos hijos de nuestras obras, sino en avergonzarse de él por frívolas e insensatas vanidades.

Hay un doble fondo en las palabras de don Román. Leídas sin más, permiten suponer que la falta de don Gonzalo ha consistido en simular ser lo que no es, no en aspirar a la mano de una joven de mejor casa que él. Pero no es así. Los destripaterrones que se han salido de su formato son inaceptables; su origen los marca de por vida y todo acomodo alternativo constituye un desafío al orden natural, se haga lo que se haga o por muy sincero y transparente que se sea. Intentar el salto social equivale a optar a mariposa siendo escarabajo, o a león cuando no se pasa de perro pachón. Tarde o temprano las cosas terminan por volver a su cauce, o por la tremenda, o por vía del desengaño reparador. En *El sabor de la tierruca*, un labrador opulento para lo que se acostumbra en el pueblo, y muchacho de buena ley, se enamora de una joven del estrato superior. Un equívoco lo ciega, y se envanece y remonta hasta donde los ángeles cantan a coro las glorias del Señor. Pero descubre venturosamente la verdad antes de cometer una *gaffe* fatal y declararse. Se casa con una guapa moza de su clase, y asunto arreglado. Antes han cruzado unas palabras sobre él el hidalgo don Juan y Pablo, héroe de la novela e hijo de otro hidalgo. Pablo es amigo de Nisco (así se llama el mozo), y le ha ayudado a pulirse un poco. Este es el resumen que hace de Nisco:

> Andando en mi casa y descansando en mi cuarto muy a menudo, vio libros sobre la mesa y quiso que le leyera algunos. Eran cuentos agradables; gustáronle y deseó saber leerlos como yo se los leía, para penetrarlos mejor; después deseó también soltarse en la escritura, y comencé a darle

> lecciones de uno y otro con mucho gusto, porque observaba el muy grande con que él las recibía. Y así estamos […]

Responde don Juan:

> Lo cual no quita que el pobre mozo, por el camino que va, se quede tan lejos de ser hombre culto, como de las labranzas de su padre, y ¡entonces sí que le tocó la lotería!

Los de abajo están obligados al respeto inquebrantable y los de arriba a la estimación cordial: la relación, evidentemente, no es simétrica. Menéndez Pelayo dijo algo muy parecido en *Heterodoxos* (Libro VI, Discurso preliminar). Escribe a propósito de los enciclopedistas, que lo están revolviendo todo:

> Filósofos por un lado, aunque los llamemos así por antífrasis, y *fisiócratas* y economistas por otro, fueron acumulando los combustibles del grande incendio; y como todo les favorecía, y como el estado social era deplorable, *faltando fe y virtud en los grandes, y sosegada obediencia en los pequeños*… (cursivas mías).

Vuelvo a los amoríos peligrosos, señal diacrítica, junto a la agitación política, de que el orden sempiterno amenaza con desvencijarse y caer por tierra. En las novelas de la Restauración los caballeros menudean floreos galantes y la bella dispara miradas que traspasan el corazón. Pero no hay mujeres de verdad. La mujer aparece difractada en un repertorio de estampas convencionales, al extremo de que terminamos sabiendo lo que es el amor un poco como sabemos lo que es un país distante al hojear un álbum de viajes. Es una excepción memorable Galdós, como lo es Clarín en *La regenta*. Lo es la Pardo Bazán y, a medio gas, solo a medio gas, Valera. Para José María de Pereda… el sexo no existe. Se trata de un trámite anejo a la vida conyugal, no una de las formas que es susceptible de adoptar la experiencia. Aun así, uno de los puntos fijos en sus novelas montañesas es la virginidad a pique de ser mancillada. En *De tal palo, tal astilla*, la heroína se salva por los pelos de una violación; en *La Puchera*, otra joven tiene que escaparse de casa para no acabar en las garras de su maestro, un seminarista

pedantón, obeso y asnal que mezcla los requiebros con los latines. En estos dos casos la integridad de la hembra hidalga se halla expuesta a las violencias de un delincuente. Pero la joven a quien pretende un inferior, aunque sea con buenas maneras, también sufre un asedio y un abuso. Un abuso prevaricador. No se precisa ser psiquiatra, ni crítico avisado en analizar cómo juegan entre sí las cosas y los símbolos, para advertir que la vulva de la joven *comme il faut* es el portillo, la grieta, por donde pudieran entrar los elementos impuros que merodean en torno de la fortaleza patriarcal. Los iguales han de juntarse con los iguales a fin de que se mantenga incontaminado y entero el acervo de sangre hidalga que protege y garantiza la perduración del orden viejo. Es necesario, en fin, que las vulvas se cierren al extraño; y esta contracción debe venir acompañada de otra contracción, la de las mentes de los padres o tíos o hermanos de las jóvenes casaderas, porque si no, si todo no se contrae a la par, las vulvas de un lado, y las mentes del otro, se derrumbará, se perderá, el mundo bueno, el de nuestros mayores.

El último, por cierto, resulta ser, ¡ay!, inauditamente frágil. En *Don Gonzalo*, cuya acción se sitúa en 1868 (la fechación es segura, puesto que Pereda alude a la creación de juntas revolucionarias y milicias populares), el fatuo hijo de Antón Bragas logra corromper a los naturales de Coteruco por un procedimiento infantil. Cuatro bribones, de lo peor del pueblo, se juegan, a la flor de cuarenta, una becerra y un carnero, costeados bajo cuerda por el indianete. Se hará un guiso con los animales y se invitará a todos a la comilona, bien regada de vino. Como, a la par que se cruzan los naipes en la taberna, circula a discreción el morapio, los labradores que antes eran buenos y rezadores van aficionándose a la juerga y el desorden y dejan desierta la iglesia y la tertulia de don Román. Se oyen chuscadas y dicharachos; se maldice del vecino; se ponen en cuestión las jerarquías; y a la postre hay una muerte violenta, y no espabilan al párroco por un milagro de Dios. En el cap. XVIII, don Román reflexiona sobre el estrépito con que todo se ha desplomado en su amado Coteruco. «Examinó en seguida», escribe Pereda, «la marcha de los acontecimientos; y vio, de una parte, imposturas groseras, calumnias mal urdidas y ambiciones mal disimuladas; de la

otra, incapacidad absoluta de distinguir el bien del mal, la verdad de la mentira». «¿De qué procede esta incapacidad?», se pregunta don Román. De falta de criterio, y la falta de criterio, de falta de educación. Y esta falta, ¿se le puede imputar a él, que ha dedicado su tiempo y sus desvelos a que sus paisanos medren sin salirse de su condición de labradores y buenos cristianos? No, su proceder ha sido recto. Continúa don Román: «También me afané porque ignorasen lo que, mal entendido, los llevaría a aborrecer su condición por deseo de otra cosa que no penetrarán jamás sin dejar de ser lo que son. ¿Hice mal en esto, por lo que, en la apariencia, se opone al curso de las ideas, según el criterio de los flamantes reformistas?». No, no ha procedido mal don Román, al menos mientras no se demuestre que puede hacerse, de cada tosco labrador, un estadista. Lo que ocurre, es que mantener enderezadas a las gentes es algo a lo que no alcanza

> el poder de un hombre aislado como yo; necesita hallarse revestido de una fuerza de autoridad que solo tienen los representantes de la ley divina y de la ley social. El primero señala el vicio y le condena; el segundo le busca, le persigue en sus madrigueras y le extermina… (como buen cántabro, Pereda padece achaques de leísmo, a los que tampoco fue ajeno Marcelino Menéndez Pelayo).

Don Román tendría que haber aceptado quizá el cargo de alcalde, o algo por el estilo. La política, sin embargo, es la que es. O, si se prefiere, don Román es demasiado caballero para ser político. Su hija Magdalena (su única hija: los criaderos de hidalgos, como los de metales preciosos, dan fruto finísimo, aunque poco abundante) contrae al cabo matrimonio con un tipo que reúne los requisitos, y don Román levanta sus reales de Coteruco y se va a vivir a Santander.

Don Gonzalo González de la Gonzalera acaba calamitosamente. El desenlace de *Peñas arriba* (1895), la más célebre, junto a *Sotileza*, de las novelas de Pereda, es feliz. Es justo que *Peñas arriba* haya persistido más en la memoria de los españoles que *Don Gonzalo* o *El sabor de la tierruca* o las restantes narraciones de ambiente montañés. No está especialmente bien escrita, sobre todo en su

segunda mitad, cuya sintaxis inconsecuente acusa el impacto que sobre el autor hubo de producir el suicidio de su hijo. A despecho de lo que suele decirse, el estilo de Pereda es por lo común desmañado. Era diestro en el arte de enlazar los lances del libro hasta la consecución de un clímax, pero los solecismos y las imperfecciones léxicas o de construcción afean su prosa. Todavía peor: fue propenso a alternar estos descuidos con giros artificiosos, de los que se gastan en los libros aunque nunca cuando se está de palique con un amigo. Olvidemos todo esto. *Peñas arriba* es intensa, y el que logra superar su estética ingrata, no olvida la novela fácilmente. La montaña, la montaña enorme, ocupa en la historia un primer plano. Que la montaña sea ubicua y casi obsesionante no es baladí: es ella la que, junto al catolicismo rancio y la pureza de costumbres, contiene con éxito la marea del siglo.

El comienzo de la novela recuerda extrañamente al *Drácula* de Bram Stoker, publicada dos años después que *Peñas arriba*. El protagonista se dirige a un destino remoto y casi fantástico, tan apartado de los caminos corrientes que sería vano intentar el viaje sin el auxilio de un espolique. También hay puntos de contacto con *La ciudad y las sierras,* una novela póstuma e inacabada de Eça de Queiroz. En *La ciudad y las sierras*, un joven rico y *blasé* descubre los encantos de la vida campesina. En *Peñas arriba,* Marcelo, otro joven rico y *blasé*, acude de mala gana, reclamado por su tío Celso, al pueblo de sus mayores, y conoce el campo… y la virtud. En la novela del santanderino no encontramos, en rigor, retratos humanos. Los personajes resumen tipos morales: son como los símbolos de un código de que el autor se vale para construir una fábula sobre el bien y el mal. Aunque Marcelo transita desde su forma inicial de ver las cosas a la opuesta, y duda y cavila y hace los visajes de quien experimenta una evolución, esta no logra nunca cobrar vida, y el personaje le sale a Pereda débil y descolorido. Celso, el tío de Marcelo, es el mayorazgo de la familia: está enfermo y viudo, ha perdido a todos sus hijos y sabe que morirá en breve. Su deseo es que su sobrino arraigue en Tablanca y prosiga su obra de patriarca y guía de la grey local. Marcelo, más por complacer a su tío que porque tenga intención de establecerse en Tablanca, accede a una

estancia larga. Llega en tren a Torrelavega, donde le espera un guía. Está insinuándose la invernada tras los montes cantábricos. A lomos de una caballería, a lo largo de una jornada de muchas horas, atraviesa un paisaje anfractuoso, en que se alternan las panorámicas inacabables con descensos a cañadas profundas y cerradas. Cuando están trasponiendo el puerto en cuya otra vertiente, a buena distancia aún, se halla Tablanca, empieza a caer la tarde. De pronto, el espolique pone en alerta a Marcelo y le dice que no haga ruido, aunque no explica por qué. Sabremos pronto que por las alturas ronda un oso. Llegarán al pueblo a noche cerrada.

En la aldea persiste una economía de trueque. Es verdad que don Celso almacena un buen puñado de peluconas, que emplea para obras de caridad. Pero el origen de ese caudal en metálico no se aclara nunca demasiado bien. Se alude a unas propiedades remotas, de las que tampoco llegamos a tener noticias firmes. En Tablanca, en fin, la gente come de lo que siembra, construye sus casas con la roca de las peñas propincuas e intercambia servicios evitando la mediación de la moneda (el paralelo con Rousseau es intrigante). También persigue osos. El oso que ha causado la alarma del espolique será cazado semanas más tarde, junto a la osa y los oseznos. La gente habla rudo y ostenta con frecuencia una altura gigantesca. Se sale de límites regulares el cura, y a este excede el abuelo de la joven con la que se casará Marcelo. Las casas de los hidalgos son lóbregas, frías, y los muebles, toscos y pesados. La cocina, elemental. La noche en que Marcelo llega al pueblo, don Celso obsequia a este con lo mejor que tiene. Sobre la mesa, el ama va depositando en grandes fuentes cantidades pantagruélicas de comida sin elaborar. He aquí cómo pinta Pereda un ágape para uso y disfrute de indígenas cantabrones:

> Y sucedió lo que estaba temiendo rato hacía, por lo que había ido observando alrededor de la lumbre y en los trajines de la repolluda cocinera: que la mesa dispuesta en honor mío era para servir de espanto más que de tentación y de consuelo a un comensal de mis tragaderas, hecho y avezado a las sabrosas parvidades de la cocina mundana. Comenzando a contar por los cubiertos y dos cucharones de plata de anticuada forma, una torta de pan «casero», ocho vasos de cristal verdoso

> y un botellón muy negro, todo cuanto había y fue apareciendo sobre la mesa era macizo y grande y abundante hasta lo increíble. Primeramente, un cangilón de sopas de leche, después una fuente muy honda, de un potaje de nabos en ensalada; luego una tortilla de torreznos, seguida de una asadura picante, y, por último, una compota descomunal de manzanas, y mucho queso curado, de ovejas. Lo único que escaseaban allí eran la luz y el calor, porque la de las mechas del velón casi se perdía en el negro espacio antes de llegar a la mesa, y el chamuscón que yo me había dado en la cocina sólo me servía en el comedor para sentir doblemente la glacial temperatura de aquel páramo.

Lo sumario de la descripción guarda correspondencia con lo sumario de la cosa: leche, queso, nabos. En el Paraíso que Marcelo no comprende aún, pero que ya ha empezado a envolverle, todo es como antes de la Caída, primitivo e inocente, y por contraste con los artificios y complicaciones de la sociedad babilónica y depravada de Madrid, sanamente brutal. Los naturales de Tablanca sueltan verdades de a puño, son católicos a carta cabal e intercalan sus parrafadas con expresiones del género de «¡Cuartajo!», «¡Jorrias!» y «¡Trastajo!». Igualmente, comen para alimentarse, no para regalarse. Se suele contraponer a Pereda con Galdós, su rival ideológico. Pero el revés de Pereda no es Galdós: es Valera. Vienen de nuevo a cuento las consideraciones culinarias. En *Pepita Jiménez*, la viuda hechicera se casa con don Luis en los compases finales de la novela. Valera refiere así las galanuras del festín:

> Hubo hojuelas, pestiños, gajorros, rosquillas, mostachones, bizcotelas y mucho vino para la gente menuda. El señorío se regaló con almíbares, chocolate, miel de azahar y miel de prima, y varios rosolis y mistelas aromáticas y refinadísimas.

En tanto que el régimen alimentario perediano constituye el reflejo de una naturaleza no desvirtuada por la civilización, el inventario de golosinas y gollerías remite en Valera a un agro rico, domesticado, confortable. El paisaje es igualmente confortable y, de algún modo, decorativo. Valera construye sus crónicas sobre un fondo estilizado, en el que las siluetas se destacan lo mismo que figuras en un papel pintado. En *Peñas arriba*, no hay crónica. Pereda no busca

instruirnos o informarnos acerca de Tablanca; el propósito es que el lector sepa que a muchas leguas de su mundo, tantas y tan accidentadas que salvarlas equivaldría a un rito de iniciación, existe otro mundo, escondido y mejor. Los manierismos que emparentan *Peñas arriba* con la literatura regionalista significan, en consecuencia, poco. *Peñas arriba* es una utopía reaccionaria, un auto sacramental y una profesión de fe.

Según es costumbre en la literatura de Pereda, la acción culmina en un clímax, tras del cual se precipita, rápido, el desenlace. El peligro a que está expuesta Tablanca procede, como no podía ser menos, de fuera, de la España cismontana. Un buhonero bribón ha enamorado en el pasado al ama de don Celso, con la que ha tenido una hija legítima (el ama es una víctima, no una perdida, y se entrega al buhonero con los papeles en regla). El pillo levanta el vuelo y no vuelve a saberse de él. Marcelo, cuando llega a Tablanca, observa que el ama está fuera de sí y como espiritada. El motivo se descubre luego: el bribón ha vuelto, se ha asociado a dos hermanos criminales (vástagos de un mayorazgo venido a menos), y planea asaltar la mansión de don Celso. Una nortada, acompañada de mucha nieve, sorprende a los malhechores camino de Tablanca y da cuenta de ellos antes de que pueda hacerlo la justicia.

Desaparecidos los villanos, ya va todo por sus pasos contados. Muere el tío Celso, no sin encomendar antes a su sobrino que tome el relevo en el gobierno moral de Tablanca. A las exequias, desde puntos distintos de la Montaña, desafiando quebradas y temibles alturas, acuden los puntos fuertes de la hidalguía local. Son los Godofredos, los Balduinos, los Raimundos encargados de mantener a los hombres en su quicio, y vivo y fuerte el fuego sagrado de la fe. Aparece, entre otros, don Román. Marcelo se rinde al cabo a la llamada del deber y al casto encanto de una lugareña con blasones en la fachada de su casona. Proseguirá la labor de su tío. El capítulo postrero de la novela, el XXXIV, ocupa pocas líneas y confirma un final feliz. El que escribe es, como siempre a lo largo del libro, Marcelo:

> Han pasado algunos, bastantes años, desde que ocurrieron estos sucesos [...] Tan cabal, tan intensa, tan continua ha sido mi felicidad en ese tiempo, que a veces me espantan los temores de que no haya sido mi gratitud tan grande como el beneficio recibido, y un día me hiera la justicia de Dios en lo que más amo, para recordarme lo que le debo.

La última cláusula, y su acento súbitamente tenebroso, son reflejo evidente del dolor que a Pereda ha ocasionado el suicidio de su primogénito. Se trata de un chispazo, de una fosforescencia. Dios, para Pereda, no es terrible en absoluto, ni, a diferencia de lo que proclaman las teologías sombrías, castiga a los hombres por razones que solo él conoce. Todo lo contrario: las razones de Dios son manifiestas, al punto de que las podemos leer, en filas prietas y sin que falte una tilde, en las páginas del catecismo. Dejemos entonces el final en eso, en feliz. De los tres reaccionarios españoles que aquí se han discutido, Pereda es el más puro, acaso el más íntegro. Donoso y Menéndez Pelayo participaron en las batallas del siglo. Pereda entró de mala gana, y solo durante un rato, en política, y a fin de cuentas no intentó cambiar nada. Sus momentos polémicos no acusan un tono verdaderamente personal. Su mundo excelente es una ensoñación, no un proyecto. Burke, padre del conservadurismo moderno, atacó a los revolucionarios alegando que habían sustituido al hombre real por una idea. Su argumento, condensado al máximo, es que la revolución es artificiosa: busca desplazar por medio de abstracciones a la sociedad histórica, la cual, en tanto que producto de una larga, vastísima sedimentación, no puede caber, nunca cabrá, en los límites arbitrarios de una definición. A los decretos de la razón y al poder de la voluntad para materializarlos, Burke opone la pesadez obstinada de los hechos. Para Burke, en fin, ser conservador es estar con la realidad. No para Pereda. Pereda no nos devuelve al mundo. Lo mismo que los revolucionarios, propone una idea, solo que girada hacia atrás, o, para ser más exactos, hacia ningún sitio en particular.

CAPÍTULO 6
EL MOMENTO FASCISTA

Las vanguardias italianas, bien en su vertiente artística, bien filosófica, bien política, fueron intrínsecamente anticonservadoras. Pensemos, yendo a lo más obvio, en su concepción del tiempo. Los futuristas se representaron el pasado como tiempo deflagrado y por tanto inservible: de ahí su desprecio hacia el depósito de vivencias que llamamos «historia» y la invitación fanfarrona a forzar las puertas del museo y dejarlo como un campo de Agramante. Para los conservadores, por el contrario, el pasado está transcrito en el presente y no se puede borrar sin que el último se haga ilegible. Las dos visiones se contradicen, o, mejor, cada una es el reverso de la otra. Mi propósito en este capítulo es estudiar la atmósfera moral a que la *intelligentsia* italiana estuvo expuesta durante los veinte años anteriores al asalto de Mussolini al poder. Futuristas estrictos, políticos con tangencias futuristas (es el caso de Mussolini) o excéntricos como D'Annunzio son actores sobresalientes dentro de una misma representación. Unos y otros adoptan posturas, emiten especies, entre las que se percibe una conexión, una afinidad. En la medida en que logre sacar una semblanza verosímil de esa época habré logrado decir algo, o mucho, de los conservadores, aunque sea por antífrasis. Me pongo manos a la obra.

Dos rasgos se repiten en la Italia primisecular: el idealismo y el voluntarismo. Los protofascistas fueron idealistas y voluntaristas, en tanto que los conservadores suelen ser antiidealistas y antivoluntaristas. Idealismo y voluntarismo, aunque no idénticos, son propicios a alearse, máxime cuando el idealismo ostenta un sesgo subjetivista. La correlación, quizá oscura en un principio, salta a la vista apenas ambos conceptos se reducen *ad absurdum*. Empecemos por el voluntarismo. El voluntarista radical se considera

capaz de infundir en el mundo la forma X o Y, y si no le gustan X e Y, la forma Z. La forma que mañana tenga el mundo será la que él decida darle, sin que las leyes de la naturaleza o la necesidad social sean parte a impedirlo. Vayamos ahora al idealismo. Para el idealista, la realidad no es la cosa sino nuestro pensamiento sobre ella. Ahí, ¡pop!, salta la chispa que convierte al idealista en voluntarista. El mecanismo es el siguiente: si somos autores y dueños de nuestros de pensamientos, también lo seremos de las cosas, que no son sino pensamientos hipostasiados. Si el idealista *cum* voluntarista ha echado su cuarto a espadas en el tráfico de las ideologías y necesita citar a un clásico, no es descartable que prorrumpa en afirmaciones del tenor de la siguiente: «Los filósofos se han limitado a *interpretar* el mundo. De lo que ahora se trata, es de *cambiarlo*».

Mussolini enjaretó la frase en un artículo aparecido en *Il Pensiero Romagnolo*, cuando tenía veinticinco años y llevaba ocho militando en el Partido Socialista. Las palabras objeto de la cita corresponden a la undécima tesis de Marx sobre Feuerbach. Marx dejó de ser idealista, y también voluntarista, tras abrazar sin repulgos ni medias tintas el materialismo histórico: empieza a sobrar la idea, empieza a sobrar la voluntad, cuando se cifra el desarrollo histórico en fuerzas materiales de las que la filosofía, la moral, las instituciones u otros frutos de la cogitación humana no constituyen sino un reflejo distorsionado, un reverbero. En Mussolini, sin embargo, las dos dimensiones, la voluntarista y la idealista, entran en sinergia explosiva[40]. No se trató en absoluto de un caso único. El voluntarismo de signo idealista salpica los escritos filosóficos y políticos de principios del XX con grados diversos de explicitud, en Italia y otros países europeos. Tomemos la colección de artículos que George Sorel agrupó bajo el título de *Reflexiones sobre la violencia*. En el libro aparece la admiración de Sorel hacia Lenin, así como el enorme interés que en él despierta la eclesiología, entendida como la ciencia orientada a estudiar los procedimientos que las castas eclesiales han aplicado a la dirección/sometimiento de la sociedad. Destaca, con especial pujanza, su teoría sobre los mitos, eclesiológica y religiosa a la vez. ¿Qué es un mito? En el cap. IV («La

grève prolétarienne») asevera Sorel: «[…] es preciso apelar a imágenes que despierten, *de consuno y mediante la sola intuición*, esto es, antes de todo análisis racional, la masa de sentimientos movilizada por el socialismo en su guerra contra la sociedad moderna».

El mito es una ficción que sacude a la masa. Es un terremoto cuya eficacia quedaría amortecida por una aproximación a la realidad social basada en el estudio de las causas, las concausas o su encadenamiento lógico. Se excluye también el pacto o el diálogo con el poder establecido. La bestia negra de Sorel fue, en efecto, Jaurès. Contra este invoca la huelga general revolucionaria: un acontecimiento que transforme el mundo, haciendo abstracción de los intereses consolidados o del cálculo racional.

¿Están obligados los mitos a decir la verdad? En rigor, la especie «verdad» sobra aquí. Decimos que una proposición es verdadera según sea la realidad que a través de ella se describe. Lo último presupone que existe la realidad, nos plazca o no, y que lo propio de un acto enunciativo es ponerla en palabras, por mucho que esas palabras puedan entrar en conflicto con nuestros gustos o preferencias. Pero ahora estamos en otro empeño: el de *crear* la realidad a partir de una idea. La idea, en su formato soreliano, promueve la realidad, que no es lo mismo que representarla. Este tipo de voluntarismo se basa sobre premisas idealistas, o, si se quiere, las últimas favorecen que se concedan a la voluntad capacidades tremebundas. Vale la pena recordar unas palabras que Mussolini publicó en *Avanti!*, en el año 1912:

> ¿Por qué diablos tendría el proletariado que comprender el socialismo como se comprende un teorema? ¿Se puede acaso reducir el socialismo a un teorema? Nosotros queremos creerlo, nosotros debemos creerlo, la humanidad necesita un *credo*. La fe mueve las montañas, porque produce la ilusión de que las montañas se mueven. La Ilusión constituye, quizá, la única realidad de la vida.

No cabe anudar de modo más estrecho, más brutal, idealismo y voluntarismo. La alusión metafórica a las montañas semovientes procede, por cierto, del Nuevo Testamento (*Evangelio según san*

Marcos, 11, 22-23). Desde Nietzsche a Mussolini, pasando por D'Annunzio o Sorel, el cristianismo invertido y descompuesto opera como un manadero de figuras poéticas y también de llamadas a la acción. Es fácil obtener un diagnóstico global de las patologías que afligieron a Europa conforme la Belle Époque declinaba hacia el horror de la Primera Guerra Mundial. Entre la acción directa, inventada por el reaccionario Maurras[41], el descubrimiento de Nietzsche, el desprecio del parlamentarismo, la exaltación del irracionalismo y la consagración idealista de la voluntad, existe una ligazón innegable. Marinetti ató cabos, con su fachenda habitual, en «El discurso futurista de Mafarka» (*Mafarka le futuriste*, 1909). Mafarka ha engendrado, sin el concurso de una hembra, un hombre máquina, un ser que es a la vez hombre y avión. Y exclama:

> Tenéis que creer en la potencia absoluta y definitiva de la voluntad […]. Nuestra voluntad tiene que brotar de nosotros, para posesionarse de la materia y modificarla a capricho. […] Pronto, apelando a vuestra voluntad, también vosotros haréis hijos sin usar la vulva de una mujer.

El mundo ha asumido una plasticidad infinita y toda transacción, toda operación que demore el instante del éxtasis se le antoja a Mafarka, metonimia del individuo marinettiano, inexplicable, además de enojosa. El deseo se proyecta como si fuera un puñetazo, y ya está: no hay que marear la perdiz cuando es a nosotros a quienes toca elegir el curso que han de tomar las cosas.

Es obvio que los futuristas estaban en la obligación de rechazar los valores del pasado, esa realidad que reposa y no admite por tanto enmienda. Y lo hicieron a conciencia, eligiendo siempre, al emitir sus invectivas, las frecuencias más altas del campo tonal. Sobre el fondo gárrulo destacan algunas frases célebres: «¡Matemos el claro de luna!», «He matado el amor, y en su lugar he puesto la sublime voluptuosidad del heroísmo», «Un automóvil rugidor, deslizándose sobre la metralla, es más bello que la Victoria de Samotracia». Los tres exabruptos son de Marinetti. En cada caso se exhorta a dar muerte a algo, o se derriba una idea cultivada por la mayoría o consagrada por la tradición. Se diría que los futuristas han

convertido la saña en método y que el insulto en sí importa menos que la ferocidad con que se contrae el rostro (la frente, la boca, los músculos ciliares) al expeler una cólera que se derrama como la lava o el aceite hirviendo. ¿Se puede forzar aún más el improperio? Sí, se puede, hasta alcanzar el paroxismo, el acmé: «Hace falta sangre, hacen falta muertos» (Boccioni); «Escupamos todos los días sobre el altar del arte» (Marinetti); «Ha llegado el momento de movilizarse y desatar grandes masacres» (Papini). La ocurrencia de Papini procede de un artículo aparecido en *Lacerba* en 1913 («La vita non è sacra»). Les amplío la muestra:

> El porvenir, como los antiguos dioses del bosque, necesita caminar sobre sangre. Necesita víctimas humanas, carnicerías [...] La sangre es el vino de los pueblos fuertes, la sangre es el aceite que necesitan las ruedas de esta máquina enorme que vuela desde el pasado al futuro (para que el futuro se convierta pronto en pasado) [...] Necesitamos cadáveres para empedrar las calles con nuestros triunfos [...] La verdad es que ya somos demasiados en el mundo. A despecho del maltusianismo, la canalla rebosa y los imbéciles se multiplican [...] Para disminuir el número de estas bocas nocivas cualquier cosa vale: erupciones, terremotos, pestilencias. Y como estos golpes de suerte son raros y no bastan, ¡bienvenido sea el asesinato general colectivo!

Esto, en lo que hace a Papini, que es ecuménico en su afán destructivo. Pero los futuristas no desdeñaron descender a precisiones. Su plan de liquidación incluye los museos, las bibliotecas, el parlamento, los profesores, las ciudades históricas (sobresale el encono hacia Venecia), el amor, los curas, los socialistas, los cicerones, las feministas, Dante Alighieri, la literatura antigua en bloque y la propia sintaxis[42]. Resulta difícil para nosotros comprender de verdad la exacerbación de sentimientos, la exasperación, que se apoderó de las vanguardias italianas durante los años inmediatamente anteriores al ingreso de su país en la contienda europea. Detrás de las corrientes partidarias de que Italia interviniera en la contienda percibimos muchas veces móviles censurables o equivocados, aunque de índole racional. Para los nacionalistas el objetivo era el engrandecimiento territorial de Italia;

patriotas como Giovanni Gentile postulaban una sacudida nacional vigorosa y salutífera. Pero los futuristas desearon la guerra por la sencilla razón de que no podían no desearla. Su patriotismo vocinglero importó mucho menos que el culto necesario a la violencia, que la estética de la violencia. D'Annunzio, con quien los futuristas mantenían una relación de amor/odio (odio, porque el bardo cultivaba el preciosismo arcaizante en sus poemas y novelas; amor, por los muchos e innegables puntos de contacto), formuló especies aún más atroces que las prodigadas por Marinetti y sus compadres. En mayo de 1915, a las puertas de la guerra, con motivo de la entronización de un busto de Garibaldi en Quarto, el autor de *Alcyone* pronunció un discurso cuyos compases finales pervierten blasfemamente las bienaventuranzas de Cristo en el Evangelio. Allí donde los versículos bíblicos proponen el amor y el enaltecimiento del humilde, D'Annunzio, maestro en captar ritmos y desvirtuar contenidos, invita a la muerte y la devastación del enemigo. Días más tarde, durante una cena entre compañeros de armas, se descolgó con lo siguiente:

> [La décima Musa[43]] no ama las cautas palabras sino la sangre abundante. Son otras sus medidas, otro su metro. Exalta la fuerza, los nervios, los sacrificios, las batallas, las heridas, las matanzas, los cadáveres; encomia los gritos, los gestos, los alegatos de las agonías heroicas. Su ideal es la carne abatida, el dolor a granel que la tierra digerirá, transmutándolo en sustancia ideal y espíritu perenne. Propone la horizontal de un hombre como unidad única con que medir el más vasto destino.

Los cadáveres en decúbito supino como cifra del brillante porvenir: es difícil atinar con un lema o empresa de armas más absurdo, más gratuitamente homicida. No es desconocido que D'Annunzio había leído u hojeado a Nietzsche y extraído conclusiones, y sobre todo gestos, que nadie en su tiempo habría dudado en calificar como nietzscheanos. Haré una cala en *La gaya ciencia*, escrita unos treinta años antes de que estallase la Gran Guerra.

El fin de la civilización

El Libro Tercero de *La gaya ciencia* se cierra a la manera de un catecismo, con una rápida sucesión de preguntas y respuestas, las primeras estampadas en cursiva y las segundas en redondilla. El aforismo marcado con el número «270» reza así: «*Was sagt dein Gewissen?* – Du sollst der werden, der du bist» («¿Qué dice tu conciencia?: Conviértete en el que eres»). La sentencia de Nietzsche, leída a la pata la llana, no es por fuerza contraria al progresismo en su acepción menos revolucionaria. Un ejemplo: la *Declaración de derechos del hombre y del ciudadano* inicia su despliegue solemne recordando los derechos naturales y la perentoriedad de protegerlos. Esos derechos son imprescriptibles: deberán durar siempre después de haber durado siempre, o, mejor, deberán regir sin excepción tras haber sido sistemáticamente ignorados por una historia imperfecta. A la postre, se insta a la Humanidad a *reponer*, no a *inventar*: por grande, por fabulosa que resulte ser la mudanza que traiga el Progreso, y sin duda será grande, fabulosamente grande, el quid está en devolver el hombre a una esencia vulnerada *ab origene*. Mirado el asunto desde este ángulo, «Conviértete en el que eres» se acomoda bien, como lema o consigna, al mensaje lanzado al universo mundo por los revolucionarios del 89.

El caso, sin embargo, es que la idea de Nietzsche no es esa en absoluto. Para Nietzsche, realizarse no consiste en completar una definición. Estriba más bien en lo contrario: no se realizará un individuo mientras las cosas se obstinen en definirlo desde fuera. ¿Qué significa aquí «fuera»? «Fuera» designa un territorio en que están comprendidas las nociones que sobre la moral y la verdad se ha ido forjando el hombre civilizado. El imperativo categórico kantiano, la exhortación cristiana a ser humildes, las reglamentaciones jurídicas o el supuesto de que la naturaleza se rige por leyes inquebrantables, constituyen hipóstasis opresoras a las que el hombre solo puede adaptarse imprimiendo a su anatomía una torsión dolorosa. Esta visión se despliega ya de modo íntegro en *La gaya ciencia*. El eje de la argumentación es la tesis de la muerte de Dios. Uno: experimentamos el carácter obligatorio de la moral como un mandato divino. Dos: el pensamiento racional, sobremanera la

ciencia, ha logrado desarmar o desautorizar la idea de Dios. Tres: la ciencia, que ha matado a Dios, se vuelve a su vez contra el hombre, puesto que postula un mundo independiente, ajeno, que discurre según una lógica propia. Esto es supersticioso. Suponer que existe la verdad objetiva no es menos dogmático, menos milagrero, que respetar a Dios y la moral. Al cabo, la emancipación auténtica del hombre debe cubrir todos los frentes. El hombre auténticamente emancipado tiene que desprenderse de Dios, de la Moral y de la Verdad.

Nietzsche volvió sobre los mismos asuntos recurrentemente, elevando el tono de voz conforme, de modo penoso y evidente, iba perdiendo la razón. En *La genealogía de la moral*, III §24, se remite a la Secta de los Asesinos para que comprendamos en qué consiste ser libre, libre sin tasa: «Nada es verdadero, todo está permitido». En III §25, redondea su crítica de la ciencia con un ataque furibundo a los arreglos en que se fundamenta la convivencia civilizada: «La preponderancia del mandarín no significa nunca nada bueno. Como tampoco la aparición de la democracia, de los arbitrajes de paz en lugar de las guerras, de la igualdad de los derechos de las mujeres, de la religión de la compasión y de todos los demás síntomas que hay en la vida declinante». En el epígrafe §350 de *La gaya ciencia* había manifestado ya su repulsa sin condiciones de los ideales ilustrados: «Fue la Revolución francesa la que solemnemente y de modo total, entregó el cetro al "hombre bueno" (al borrego, al burro, al ganso y todo lo que, por irremediablemente superficial y vocinglero, está pidiendo su ingreso en el carnaval de las "ideas modernas")». La moral secularizada no es mejor que la moral sin secularizar, ni la Verdad es mejor que Dios. Estos elementos son el utillaje, la impedimenta, el instrumental, de que más eficazmente se ha valido el hombre para emascularse a sí mismo: para convertirse en un soberano castrón.

Lo último suena a Freud, o hablando con propiedad, Freud suena a lo último. Y esto no es casual en absoluto. Un escrito tardío de Freud (*El malestar en la cultura*, 1930) recorre con exactitud, sin saltarse una tilde, los motivos nietzscheanos de la muerte de Dios. Se manejan las mismas categorías, aunque cambien las

denominaciones. La voluntad de poder de Nietzsche guarda analogía con los instintos libidinosos o agresivos del *ello*, el componente más primitivo de nuestra psiquis y el más remiso a reconocer el principio de realidad; el *yo* emerge como un producto ontogénicamente posterior, al constatar el sujeto que las cosas insisten en oponerse a las reclamaciones de la libido; y el *super-yo* es un alias de la autoridad paterna (o de la ética social). Ejerce funciones judiciales o censorias y genera sentimientos de culpa. Freud impugna a Nietzsche sin nombrarlo y simultáneamente lo interpreta desde un punto de vista clínico. Impugnación: para Freud la civilización o la cultura (no distingue entre ambas) son necesarias, por mucho que nos sometan a una disciplina dolorosa. Si no embridáramos nuestros impulsos, el mundo sería la casa de Tócame Roque, amén de violento y, en definitiva, invivible. Regular las exigencias de la libido es, por tanto, una de las cosas que tiene que hacer el individuo entrado en sazón. Acto seguido, Freud se embute la bata blanca y pronuncia un diagnóstico: la voluntad de poder nietzscheana, o, por eludir toda referencia concreta a Nietzsche, el marco mental asociado a dicha idea, reflejaría un retorno hacia etapas de la personalidad todavía pueriles, dominadas por el imperio irrestricto de lo que Freud designa como «principio del placer». El hombre que no se modera es un mamón, en el sentido literal y también figurado de la palabra[44].

El libro de Freud es premioso, pesado de estilo, académico. Pero está escrito por un adulto. No se obtiene la misma impresión recorriendo a Nietzsche, al que parecen faltarle dos o tres hervores. Dejemos que los especialistas determinen hasta qué punto Nietzsche fue leído con rigor por quienes, más tarde, invocaron su autoridad para hacer tabla rasa del mundo recibido. Lo que importa advertir es que Nietzsche fue obviamente hostil al tipo de actitud o disposición mental en que reposa el seguimiento de una regla. Someterse a reglas equivale, en efecto, a *consentir* en un procedimiento para la resolución de conflictos. Tal sucede con la lógica: se acepta que lleva la razón el que, además de sostener la opinión que fuere, es capaz de demostrarla a partir de A, B y C mediante pasos o movimientos

convenidos por todas las partes. El buen razonador triunfa, y el malo se resigna a perder. Las reglas son igualmente decisivas en el caso de una democracia. El ciudadano que ha conseguido socializarse en una democracia se aviene a fiar la evacuación de cuestiones que le afectan personalmente a un juego de iniciativas y contrainiciativas cuyo desenlace, a veces, es poco satisfactorio para él. Ahora bien, en no habiéndose vulnerado las reglas, acepta el resultado: prefiere un revés ocasional a la imposición de su punto de vista a través de la fuerza.

Esto, en lo que hace al manejo de las relaciones sociales. Además, o desde dentro, se plantea la cuestión de cómo es, cómo piensa o cómo siente el individuo que busca autoafirmarse en un vacío de reglas. No hay que especular demasiado: la siguiente línea procede de un discurso de D'Annunzio pronunciado en 1897: «Pienso que más virtuoso será un hombre, cuanto más porfíe en acrecentar su propio ser».

Se conoce la alocución de D'Annunzio como «Il discorso della siepe». D'Annunzio la despachó en Pescara, a lo largo de una campaña a la que concurría como candidato de los conservadores. Finalmente obtuvo su escaño gracias al apoyo de los notables locales, a su desbordante labia, al censo reducido (7 por ciento de la población) y al estado calamitoso en que se encontraba la política italiana por aquellas fechas. En el discurso de D'Annunzio se escucha la palabra «intelectuales», que un año después se haría famosa en Francia al filo del *affaire* Dreyfus. Pero entre el concepto dannunziano y el de los franceses se abre un abismo. Mientras que el *dreyfusard* se personó en el espacio público como el exponente de un conjunto de proposiciones racionalmente debatibles, el intelectual a lo D'Annunzio es un profeta, un mesías, un ungido. Y también un señor que no se considera obligado a medirse por el mismo rasero que el común de las gentes. Lo que viene ahora está tomado de *Il fuoco* (1900), una novela en que D'Annunzio relata sus amores con la actriz Eleonora Duse. Stelio, el alter ego de D'Annunzio, ha acudido con su amante a un taller de Murano en que se afanan unos maestros vidrieros. Musita o, mejor, declama para sí: «¡Virtud del fuego! ¡Ah, poder dar a quienes me aman la forma perfecta a que

aspiro! ¡Fundir en el más alto fervor sus debilidades todas y hacer de ellas una materia obediente, en que queden impresas las conminaciones de mi voluntad heroica y las imágenes de mi poesía pura!».

Stelio puede estar refiriéndose a su magisterio moral (y biológico) sobre la hembra con la que comparte el lecho y los crepúsculos venecianos. Pero resulta irresistible la tentación de trazar un paralelo entre el ascendiente de Stelio sobre la Duse, y el del líder sobre la masa. D'Annunzio lo hace, repetidamente, en *Il fuoco*. Mussolini, todavía Duce prospectivo, fantaseará sobre lo mismo veinte años más tarde («L'artefice e la materia», *Il Popolo d'Italia*, 14-7-1920): «La de Lenin constituye una vasta, terrible experiencia realizada *in corpore vili*. Lenin es un artista que ha trabajado a los hombres, lo mismo que otros artistas trabajan el mármol y los metales».

El fascismo institucional, o lo que un historiador entendería por «fascismo», aún tardaría un poco en llegar. Estrictamente hablando, el fascismo triunfa hacia 1925, luego del asesinato de Matteotti, y se asienta en el Estado a medida que Alfredo Rocco va desmontando, paso o paso, la Constitución italiana. Pero estos desarrollos se salen ya del periodo que abordo aquí. Lo que me interesa es el fascismo preinstitucional, o, si prefieren, el fascismo futurista. Es conveniente llamar la atención sobre un hecho poco conocido fuera del círculo de los especialistas: el uso que, de la parte de acá del Atlántico, se hizo del pragmatismo americano. William James fue uno de los autores más leídos, en la Italia de principios del XX, por los sindicalistas revolucionarios, los futuristas y otros muchos espíritus inquietos, y si bien su popularidad por aquel tiempo no es comparable a la de Sorel, Pareto, Gustave Le Bon o Nietzsche, no dejó con todo de ser grande, o por lo menos considerable. Papini, jefe de la secta pragmatista en Italia, publicó una serie de artículos que aparecieron recopilados en 1913 bajo el título de *Pragmatismo*. Unos años antes, William James, por entero ignaro de la que se avecinaba, había consagrado un ensayo a su discípulo florentino en *The Journal of Psychology and Scientific Method* («G. Papini and the Pragmatist Movement in Italy», 1906). Entre la filosofía de James y su traslación italiana subsiste una relación imperfecta pero no arbitraria. A

explorarla dedico las dos secciones siguientes. Primero, el pragmatismo tal cual fue, y no según lo repensó Papini.

Los equívocos del pragmatismo

Nadie se pareció menos a Nietzsche que William James, un patricio de Boston y un hombre de éxito fuera y dentro de la universidad. Todo los opone, vistos por fuera: el destino personal, la colocación en la sociedad, el talante. El estilo es igualmente distinto. Nietzsche, el enfermo y solitario Nietzsche, insistió, lo mismo que los profetas de la Biblia, en fulminar a sus contemporáneos con noticias descomunales que reclamaban un lenguaje también descomunal, coronado de chispas y fuegos fatuos. Es raro, por el contrario, que James descomponga la voz o el gesto. Su tono es coloquial, acogedor, casi doméstico. Y, sin embargo, los dos, Nietzsche y James, llegaron a confluir, por obra de la época y el celo de otros escritores. En la historia del pensamiento, los filósofos no son propiamente responsables de estas alianzas, selladas tras su muerte o sin su permiso. Pero el tiempo habla, habla más que los filósofos cogidos uno a uno. Y tanto más habla cuanto más ambiguo ha sido el filósofo. Esto rige especialmente para la filosofía pragmatista, según fue formulada hacia mil ochocientos setenta y pico por Peirce y a continuación por James, Dewey y otros.

James es un escritor que pocas veces va de frente. Oscila entre lo sugerente y lo borroso, sin que se sepa muy bien dónde empieza lo uno y dónde acaba lo otro. Atendamos a lo que sostiene en la segunda conferencia de las ocho que pronunció en el Lowell Institute y compiló luego bajo el título de *Pragmatism* (1907): «La verdad puramente objetiva, la que presuntamente buscamos sin intentar satisfacer nuestras necesidades […] no pasa de ser una quimera».

Tal vez esté afirmando James que no nos interesa la verdad en sí, sino por la cuenta que nos trae. La apreciación es verosímil, o, por lo menos, no especialmente contenciosa. Hay ocasiones, sin embargo, en que las piezas no terminan de encajar. Atiendan a esta otra frase,

procedente de nuevo de la sexta conferencia Lowell: «La verdad *se hace* en el curso de la experiencia. En esto no se distingue de la salud, la riqueza o la fuerza».

¿Qué significa que la verdad «se hace» en el curso de la experiencia? ¿Que la vamos *descubriendo* en el curso de la experiencia? ¿O que somos nosotros los que *hacemos* la verdad? Si lo segundo, la verdad será fruto de nuestra voluntad. Y si la verdad es fruto de nuestra voluntad, la realidad, que es lo que determina que una proposición sea verdadera o falsa, acaso dependa también de nuestra voluntad. ¿Cómo? No en el sentido en que depende de la voluntad del carpintero que un tarugo de madera se convierta en una mesa o una silla, sino en una acepción, digamos, más portentosa. Al cabo, la realidad aparece confundida con nuestro *élan* vital. Según el contexto, cabe leer a James sin buscarle tres pies al gato, o en un registro más problemático. Más metafísico. Tal vez, más poético[45].

Su interés por las cuestiones religiosas fue constante. En «Is Life Worth Living?», una conferencia pronunciada en 1895, compara al creyente con un alpinista que solo se librará de una muerte segura si da un salto en el vacío y logra transponerse al otro lado de una sima. Esto suena vagamente a la salvación por la fe, pero no, no va por ahí la cosa. Lo que James viene a decirnos es que la fe ayuda: Dios es un euforizante que conviene ingerir, no una criatura tutelar que nos echa una mano cuando invocamos su nombre. También: Dios existe en la medida en que queramos y consigamos valernos de él. Que exista o no en un sentido trascendente, es una cuestión que no viene al caso. En James se hibridan, en proporciones difíciles de precisar, el idealismo, el utilitarismo y el voluntarismo.

Idealismo y voluntarismo aureolan, sin llegar a determinarla del todo, la doctrina de Peirce, el padre del pragmatismo. Peirce fue un genio de la ciencia, aunque también un pensador intrincado y voluble. No sería exagerado decir que las confusiones de Peirce pusieron filosóficamente en órbita a su coetáneo James. La intriga, o el intríngulis, arranca de uno de los documentos fundacionales del movimiento: «How to Make Our Ideas Clear» (1878). James aseveró

(segunda conferencia de las impartidas en el Lowell Institute) que allí aparece, por primera vez, la voz «pragmatismo». Pero no es así. Peirce debió de acuñar la palabra mientras charlaba con sus amigos en el club de Harvard sobre ciencia, psicología y metafísica. En «How to Make Our Ideas Clear» leemos la idea, no el nombre. Veamos lo que escribe Peirce: «Consideremos qué efectos, potencialmente relevantes desde un punto de vista práctico, tiene para nosotros concebir un objeto de determinada manera. Pues bien, nuestra concepción del objeto equivale íntegramente a la concepción de dichos efectos».

Esto podría haberlo dicho James. Inmediatamente después, Peirce se mete en un lío de dimensiones colosales. A fin de ilustrar su principio explica, anticipándose a las doctrinas operacionalistas, cómo hemos de definir el término «duro». Decimos que un diamante es duro si no se deja rayar por una piedra de corindón. ¿Qué pasa si nos abstenemos de manipular el diamante? Evidentemente, no se rayará, pero pocos concluirían de ahí que no es duro. Preferimos pensar que un cuerpo es duro, no porque no se raye *de facto*, sino porque *no se habría rayado* al rozarse con el corindón. El caso es que Peirce, en su ensayo de 1878, da una respuesta distinta: sostiene que un diamante no sometido a contraste, no es duro ni blando. Mientras no pase por la prueba oportuna, no habrá nada que el diamante concretamente sea en lo que hace a su dureza o su blandura. Un voluntarista no tendría empacho en añadir que la consistencia del diamante es indisociable del comportamiento del observador, opinión que ofende al sentido común e, igualmente, al de los científicos. Sea como fuere, Peirce, que con el correr del tiempo había ido derivando hacia posiciones crecientemente realistas, recitó la palinodia en un ensayo de 1905 («Issues of Pragmaticism»):

> Volvamos al caso del diamante que […] ha sido consumido accidentalmente por el fuego antes de que haya podido medirse su dureza con un cristal de corindón […]. La cuestión es: ¿era el diamante *realmente* duro? Es cierto que ninguna operación ha permitido, *en efecto o actualmente*, determinar su dureza. ¿Pero no constituye la última, de todas maneras, un hecho *real*? Decir, como parece dar a entender mi artículo de enero de 1878, que esto

> es solo cuestión de palabras, equivale a negar la realidad de la propiedad. ¿Por qué? *Porque lo real es lo que es tal como es, con independencia de lo que, en un momento dado, pensemos que es* (cursivas mías).

La noción de que la realidad es independiente de la posición que adoptamos frente a ella guarda una conexión interesante con lo que en lógica se denomina «principio de bivalencia». Según el último, cualquier proposición *p* es verdadera o falsa… y punto: no hay lugar para otros valores. Lo último choca con lo asumido por las lógicas polivalentes. Uno de los creadores de este tipo de lógicas, el polaco Łukasiewicz, postuló un tercer valor proposicional, el de lo «posible». La idea viene de Aristóteles, concretamente, de su libro *De Interpretatione*. Aristóteles afirmó que el enunciado «Mañana se librará una batalla naval o no se celebrará una batalla naval», formulado *antes* de que se haya librado la batalla, no es ni verdadero ni falso. O no lo es mientras estimemos, como muchos estiman, que el futuro *no* está determinado. La discusión admite un traslado obvio a lo que preocupaba a Peirce en «How to Make Our Ideas Clear»*.* La dureza del diamante, cuando todavía no la hemos acreditado experimentalmente, tampoco constituiría un hecho «real». Un hecho, digamos, objetivo. El principio de bivalencia se suele identificar con el principio del tercero excluido o *tertium non datur*[46]. Es lo que hace Dewey, otro pragmatista famoso. Dewey puso el *tertium non datur* en cuarentena en *Logic: The Theory of Inquiry* («Formal Functions and Canons», III, cap. 17, 1938):

> La idea de que las proposiciones, en sí mismas consideradas, sean o puedan ser tales que rija para ellas el principio del tercero excluido, ha sido la más fecunda en falacias que registran la filosofía y el estudio de la ciencia y la moral. Muchas disyunciones parecieron en tiempos exhaustivas y a la vez necesarias, y, sin embargo, se ha visto luego que eran incompletas (o, incluso, por entero irrelevantes). Esto debería habernos advertido de que el principio del tercero excluido propone una situación lógica *a satisfacer* según avance la investigación.

Dewey ofrece como ejemplo el agua en trance de convertirse en hielo. ¿Diremos de ella que es líquida o que no es líquida? No existe para esta pregunta, según Dewey, una respuesta posible mientras

nos restrinjamos a entender «líquido» y «sólido» dejándonos llevar por el testimonio de los sentidos: el agua a medio helar, o el hielo en vías de licuarse, quedan a medio camino, en un sí es no es. Ahora bien, si *redescribimos* el agua acudiendo al vocabulario desarrollado por la ciencia, la situación cambia. Para el científico que se representa el agua como formada por moléculas dotadas de energía, las nociones vulgares de sólido, líquido o gaseoso son reocupadas, y también desalojadas, por la mecánica estadística. Ahora sí se puede aplicar el *tertium non datur*. Pero estaremos hablando, en cierto modo, de otra realidad. La realidad «depurada» por el científico no es una realidad «mejor medida»; se trataría más bien de una realidad que el científico *ha contribuido a definir*. Eso viene a afirmar Dewey, o cosa parecida, en el primer capítulo de *The Quest for Certainty* (1929). Finge equidistar del idealismo y del realismo, que su filosofía deja atrás o de alguna manera supera. Esta pretendida equidistancia, sin embargo, no es convincente. El antiguo lector de Hegel retiene un aroma claramente idealista:

> Lo que, en resumen, acomuna a todas estas teorías (las *malas* teorías clásicas del conocimiento: el inciso es mío) es que el objeto que llegamos a conocer *antecede* al acto mental que surge al hilo de la actividad investigadora y no se altera en absoluto por efecto de dicha actividad; de no ser así, el objeto no permanecería invariable y fijo. Esta condición negativa, a saber, que los procesos de búsqueda, investigación o reflexión anejos al conocimiento guardan relación con algo cuya naturaleza es anterior en el tiempo, determina de una vez por siempre las principales características que se atribuyen a la mente y los órganos del conocimiento. Estos *tienen* que estar fuera de lo que es conocido, sin interactuar de modo alguno con el objeto en vías de conocerse. Y si por ventura se usa la palabra «interacción», esta no connota, contra lo que es habitual, la producción de un cambio (las cursivas son mías).

Todo esto, no necesito advertírselo, es *far-fetched*, o, si prefieren, está pasado de rosca. Retomando el episodio del agua: es verdad que el *tertium non datur* no rige para el idioma coloquial. Pero también falla cuando decimos que Manolito es rubio. ¿Es realmente rubio, o tira a castaño muy claro, o cuarto y mitad? Por lo común, no sabremos qué contestar. El lenguaje ordinario no sirve para

establecer semejantes precisiones. Extraer de ahí conclusiones sobre la estructura del ser parece francamente excesivo.

El mensaje de Dewey se hace más asumible cuando pasamos del mundo de las cosas al mundo de la acción social. Reparemos, por ejemplo, en otro concepto laxamente definido, a saber, el de «ladrón». Llamamos «ladrones» a individuos incursos en conductas enormemente distintas entre sí: roba, en la acepción vulgar de la palabra, el comerciante que cobra mucho más que sus colegas, el que adquiere acciones de una empresa valiéndose de información que ha obtenido por vías excusadas, el que nos enjareta espárragos chinos como si fueran de Navarra, el que concierta una concesión administrativa bajo cuerda, el funcionario malversador, el que pone su dinero en un paraíso fiscal eludiendo la ley o apurándola hasta extremos que el hombre de a pie considera indecorosos, el monopolista que aprovecha su condición de tal para disparar los precios hacia arriba… La lista no se puede completar: intentarlo, supondría imponer al calificativo «ladrón» una exhaustividad incompatible con el español hablado. Al tiempo, las conductas lesivas para los intereses de terceros preocupan al Estado y la sociedad, y la ley las castiga con penas que van desde la sanción administrativa y la multa a la cárcel. ¿Cómo logra la ley que las conductas nocentes entren en categorías abordables en sede judicial? En el caso que aquí hemos traído a colación, se introducen palabras *ad hoc,* con un doble objeto: establecer una relación entre la gravedad del delito y la sanción, y fijar límites claramente aprehensibles por el ciudadano. Surge a partir de este instante un vocabulario legal copioso y rico en matices: «hurtar» es apoderarse de una cosa mueble sin la voluntad de su dueño y con ánimo de lucro; vender más caro que los competidores no es delito, salvo que concurra el engaño; el «peculado» se difracta en muchas variantes, enumeradas en el Código Penal. La noción de «ladrón», ladrón a secas, desaparece y deja el paso franco a nociones técnicas en que son expertos jueces, abogados y fiscales. Y estos sí que se pronuncian sin equívocos. Después de oír las alegaciones de unos y otros, el juez dictará sentencia, absolviendo al justiciable o imputándole un delito previsto en los códigos.

No sería incorrecto sostener que, gracias a la ley y su prolija casuística, la sociedad se ve a sí misma bajo un prisma nuevo, lo que equivale a afirmar que esa sociedad también será nueva, nueva, entiéndase, respecto de la anterior y más primitiva. El hombre ha cambiado el mundo, o como dirían los filósofos, el sujeto ha cambiado el objeto. Pero no es forzoso en absoluto, para dar cuenta de este hecho, acompañar a los pragmatistas en sus bizarros vuelos hacia el azul. Como no es menester entrecomillar la identidad de un tarugo (¿tarugo?, ¿mesa prospectiva?, ¿silla?) antes de aplicar a este la azuela o el escoplo y elevarlo a la categoría de enser doméstico.

Al cruzar el charco y salpicar Italia, el equívoco mensaje pragmatista perdió matices y se brutalizó. La resulta fue una recuperación, en clave pseudopragmatista, de los lemas y retruécanos nietzscheanos que saturaban la atmósfera intelectual de la Belle Époque[47].

Los fascistas leen a James

Uno de los responsables de la virazón fue Giovanni Papini, novelista, periodista, filósofo autodidacta y futuro fascista. Norberto Bobbio lo trata mal en su *Profilo ideologico del Novecento* (1968): «De carácter genial y desordenado, vanidoso hasta el exhibicionismo más impúdico, excogitador deliberado de los mecanismos cerebrales más complicados y más inútiles, fabricante sin tasa de escándalos intelectuales, se dedicó, en los momentos de mayor tensión, al ejercicio del terrorismo intelectual. Libró mil batallas, todas equivocadas. Creyéndose siempre en la línea de fuego, no se dio cuenta de que disparaba sin excepción salvas contra dianas que eran imaginarias o que el curso de las cosas había dejado atrás, lejos de la línea de combate». Proclamó la muerte de Dios, pero en 1944 se hizo terciario franciscano con el nombre de «fra'Bonaventura». No fue un arribista. En 1935 declinó su nombramiento como titular de una cátedra de Literatura Italiana en la Universidad de Bolonia. En 1938 firmó, sin embargo, el infame «Manifiesto de la raza». Ahora lo recordamos, sobre todo, como el autor de *Historia de Cristo*.

Durante años dedicó el grueso de sus energías a escribir opúsculos y fundar revistas de vanguardia, entre otras, *Lacerba*, de confesión futurista (le acompañó en la aventura Ardengo Soffici). Estuvo, en fin, en casi todas las melés de la época, incluido el pragmatismo, del que fue un poco jefe y principal vocero de los Alpes hacia abajo. Y fue nietzscheano. En *Il crepuscolo dei filosofi* (1906) pone a Nietzsche, es cierto, a caer de un burro, en un capítulo desaforado en el que no faltan observaciones agudas (Papini era un orate, pero también un hombre agudo). Esto, no obstante, no significa demasiado, ya que el libro está concebido como una denuncia de la filosofía en su conjunto. Simplificando un poco, aunque solo un poco, cabe decir que Papini reinterpreta en clave pragmatista la voluntad de poder, *die Wille zur Macht*, de Nietzsche. Para el último, la ciencia, en tanto que producto depurado de la razón, asume, ya se ha dicho, una dimensión negativa. En Papini, no: en Papini la ciencia reemerge como un instrumento al servicio del Superhombre. A la conclusión de *Il crepuscolo dei filosofi* («Licenzio la filosofía»), leemos: «El arte y la religión nos proporcionarán los ideales, la ciencia el poder de hacerlos reales». ¿Y qué puede la ciencia? La ciencia lo puede todo, o, mejor, lo podrá todo. Hemos ingresado en una «edad plástica del mundo», una edad en la que ya no son válidas las ciencias tradicionales («Dall'Uomo a Dio», 1905. Incluida en *Pragmatismo*). Las últimas se habían limitado a hacer predicciones sobre el futuro basándose en cómo ha sido el pasado. Ahora la cuestión estaría en alterar las pautas que han venido conformando el propio pasado. En «Dall'Uomo a Dio» Papini alude, eufóricamente, a las «ciencias imaginarias», entre las que incluye las geometrías no euclidianas, y anuncia: «Siguiendo el ejemplo de las geometrías no euclidianas, hace falta construir físicas no newtonianas, biologías no darwinianas, etc.».

La geometría del espacio tiempo, en la teoría de la relatividad, no es, cierto, euclidiana[48]. No obstante, a Einstein no se le habría pasado por la cabeza sostener que la geometría relativista anula la que antes había estado vigente en la naturaleza. Justo al revés: los físicos se acogieron a la nueva geometría porque estimaban que esta

correspondía mejor a cómo es la propia naturaleza. Con Papini estamos en otra cosa. ¡Todo el monte es orégano! Las ciencias imaginarias de Papini comprenden el poder de «obrar hechos llamados milagrosos por medio de poderes considerados ocultos». Verbigracia:

1) *Hacer que se muevan los cuerpos sin tocarlos* (levitación, etc.).
2) *Ver y conocer lo invisible* (el pensamiento ajeno, las cosas lejanas, las futuras… Adivinación, clarividencia, etc.).
3) *Transmitir el pensamiento a distancia* (telepatía, etc.).

La enumeración procede del mismo ensayo: «Dall'Uomo a Dio». Papini no designa al hombre de la era nueva con el título nietzscheano de «Superhombre», sino que prefiere escribir «hombre-Dios»:

> Utilizo la expresión hombre-Dios en un sentido *mágico*, en el que se invierte la relación tradicional entre el hombre y la divinidad. […] Ahora es el hombre el que quiere hacerse Dios y son los hombres los que quieren forjarse a sí mismos en figura de Dioses. Ya no es Dios el que *se encarna*, sino el hombre el que *se endiosa*.
>
> Entre los atributos divinos a que aspira el hombre que se encamina a ser Dios está el de la *omnipotencia*, fuerza en la que se acomunan todas las demás (p. ej., la *omnisciencia*, un instrumento de la omnipotencia).

He puesto «endiosa» por *s'india*, una expresión infrecuente en italiano. El diccionario Zingarelli (1999) da la acepción siguiente de *indiarsi*: «Elevarse a nivel divino». El hombre empata con Dios. La causa de que pueda empatar con Dios, es que es él… el que lo ha creado (*Il crepuscolo dei filosofi*, «Licenzo la filosofía», cap. VII):

> El hombre ha creado a Dios y ha creído que Dios lo había creado; ahora se ha dado cuenta de que él mismo puede llegar a igualarse con su ideal.

¿Cómo se comporta el hombre-Dios? ¿Cuál es su fisiología moral? En «Dall'Uomo a Dio», Papini nos ofrece algunas pistas:

> Cuando el hombre se halle en situación de poderlo todo, o tenga la certeza de que podrá conseguir al instante cualquier cosa que se le ocurra desear,

el mundo cambiará de valor a sus ojos.

Las cosas experimentarán una depreciación infinita. Los deseos morirán en su corazón sin que tenga que entregarse a ejercicios espirituales, sin la ayuda de cilicios o flagelos: ¿qué hombre sano desea el aire cuando éste lo rodea por todas partes? El mundo será como un cuerpo más grande cuya alma es el hombre y las cosas le obedecerán como ahora obedecen al alma los miembros del cuerpo (cursivas mías).

En «depreciación infinita» se encuentra, en buena medida, el busilis, el centro de todo. No es casualidad que Papini escoja, en el trance de pintarnos a su ser portentoso, el tipo de individuo que puebla la literatura decadentista: me refiero al hombre *blasé*, el hombre harto, el hombre que equidista de las cosas en tanto en cuanto todas le importan por igual, es decir, nada. No constreñidos por necesidad alguna, los hombres, una vez endiosados, dilatarán su displicencia *dandy* hasta lo infinito. La experiencia se hará indistinta, *flou*. Si bien se mira, no alcanzará siquiera a ser experiencia. ¿Por qué? Porque lo que confiere movimiento a la vida, lo que pone unos momentos antes o después de otros, lo que provoca cúspides y simas, descensos y ascensos, es nuestra incorporación imperfecta al mundo. Atravesamos momentos de gozo; atravesamos momentos de sufrimiento que nos hacen añorar los momentos de gozo; nos duele una muela; alguien nos ha insultado; alguien nos ha dicho algo elogioso; nos deja una mujer o, inopinadamente, se nos entrega una mujer; a un día templado, sucede otro desabrido y lluvioso. Las cosas son como son, y no como queremos que sean. El fuego quema porque es demasiado caliente; el hielo quema porque es demasiado frío; no se puede abrir una puerta cuyos goznes están oxidados sin un amago de dolor en el pecho y la espalda; tras cubrir cien metros a la carrera, nuestra respiración se entrecorta y nuestro corazón palpita. La palpitación, la respiración dificultosa, son episodios que asociamos a la experiencia de correr. La indocilidad de las cosas, la indocilidad de nuestro cuerpo, que ni siquiera es capaz de morirse callada, resignadamente, levanta acta de que existimos, o, mejor, pone los límites dentro de los cuales uno se da cuenta de que existe. La abrogación de las leyes naturales que Papini invoca, la que Nietzsche sugiere, impedirían el roce del hombre con la realidad

y no podría abrirse el hueco, la irrepetible abrasión, en la que cada uno de nosotros adquiere forma, *su* forma. Finalmente, el Superhombre se resuelve en cero: el individuo sobrehumano se disipa en su inconfinada libertad.

En «Il Pragmatismo messo in ordine» (1905; incluido en *Pragmatismo*), Papini cita unas palabras de James: *faith [that] may create its own verification*, «la fe [que] puede provocar su propia verificación». Se diría que el momento voluntarista ha alcanzado su punto máximo; que James nos está hablando del hombre-demiurgo que reivindica Papini. En el artículo que dedicó al italiano (véase más arriba), James alimenta el equívoco:

> En tanto que capaz de crear, el hombre se convierte en una especie de Dios. ¿Dónde trazar los límites? En un artículo titulado «Del hombre a Dios», publicado en el último número de febrero de *Leonardo*, Papini da rienda suelta a su imaginación. Su gesto puede calificarse de prometeico o desaforado, según los gustos. Ostenta sin duda un no sé qué de arrogancia literaria y de deliberada impertinencia, pero a la vez no puedo evitar que me inspire respeto. ¿Por qué no deberían la omnipotencia y omnisciencia divinas valer como puntos de referencia para que el hombre trace metódicamente su plan de vida? ¿Por qué no debería la *quietud* divina constituir su meta última, meta alcanzada por una actividad tan enorme al cabo, que todos sus deseos se verán satisfechos, y toda acción ulterior se hará innecesaria? Los poderes aún no explorados del hombre, tanto físicos como mentales, son ciertamente inmensos: ¿por qué tendríamos que imponerles límites *a priori*? Y si resulta que no, que no tenemos que imponer límites, ¿por qué rechazar los programas utópicos, incluso los más ambiciosos?

Pero esto no pasa de ser un brindis al sol. He intentado rastrear la frase de James que cita Papini y he tropezado con dos casi idénticas en «The Sentiment of Rationality» (1882) y «The Will to Believe» (1896). En el segundo ensayo, James dice que una mujer por la que estamos colados solo terminará amándonos si nosotros nos arrancamos a confesarle nuestro amor. En el primero alude, como más tarde hará en «Is Life Worth Living?», a un alpinista que fía su salvación a un salto audaz. Ni el salto ni el repelón amatorio entran en la esfera de lo portentoso, entendiendo por tal lo que excede las

facultades naturales del hombre. Desvelar un sentimiento, o echarle valor y dar un brinco montuno, no nos equipara a dioses, ni aun siquiera a héroes. Se confirma, en fin, lo que ya se dijo en tiempos: por mucho que los pragmatistas insinúen, en un tono que oscila entre lo especulativo y lo meramente *bienveillant*, que la voluntad lo puede todo, lo que solemos descubrir, llegado el momento de hacer cuentas, es que la cosa no era para tanto. La voluntad no está separada, para James, de las capacidades ordinarias del hombre, definidas en los términos mundanos que nos facilitan la psicología, la sociología, la política o el pensamiento racional. En Papini, sin embargo, como en los futuristas, como más tarde en los fascistas que estaban todavía en fárfara o a medio hacer, el acto voluntarioso se desarrolla en una especie de vacío metafísico.

Esto plantea un problema, ya que la voluntad desatada, la voluntad sacada de contexto, recusa móviles y objetivos. No admite móviles, porque lo propio de estos es determinar a la cosa que ponen en movimiento. Y no tolera objetivos, en la medida en que una voluntad dirigida a A o B es una voluntad subordinada, una voluntad que no existiría si no existiesen A y B. Móviles y objetivos redimensionan la voluntad hacia abajo, incrustándola en un mecanismo de causas eficientes o causas finales que los valedores de la voluntad con mayúsculas experimentaron como una barrera, o, si se prefiere, una humillación. El familiarizado con la historia de las ideas percibirá en lo antedicho un eco de las disputas del XVII sobre el libre albedrío. Los defensores del *libero arbitrio* cifraban la libertad en la espontaneidad absoluta del sujeto. Contra la espontaneidad absoluta y, por absoluta, inmotivada, se levantaron objeciones fundadas en la razón suficiente, la presciencia divina y otros artículos metafísicos de la época. Pasemos hoja. Considero más pertinente observar que la visión de Papini y sus amigos introduce una dificultad de otro orden: la vindicación de la voluntad como valor supremo y único nos deja sin guion, así como, girando ciento ochenta grados, nos deja sin guion el naturalismo radical. El último nos arrebata la agencia. No puede haber guion, drama humano, si todo está sometido a la necesidad natural. Pero tampoco puede haber drama sin conflicto. Y el conflicto solo surge allí donde la

voluntad vacila, bien porque está dividida, bien porque se traba con los hechos o con otra voluntad. Una novela en que cada personaje fuera un *Übermensch* nietzscheano carecería de desarrollo. Las voluntades de unos y otros no podrían complicarse o enredarse entre sí, ni habría lugar para las intrigas, las dudas, las emociones, que convierten la vida en digna de ser vivida.

De ahí que el momento fascista sea, a la vez, frenético y estéril, desmesurado y aburrido, iconoclasta y reiterativo. Hecha una enmienda a la totalidad, recusada la ley, recusada la historia, recusados los conceptos comunes de lo que es el bien o el mal, los jóvenes poetas y pintores que en 1915 se lanzaron al frente proyectándose en los perfiles buidos en que abundan su pintura y su escultura, se quedaron sin nada concreto que decir y hubieron de salir del apurón echando reniegos y propinando patadas al aire. La violencia se convirtió en un automatismo, y el automatismo, esto es, el movimiento divorciado de estímulos externos, en el único modo de desplazarse en un mundo devaluado, desustanciado.

La deriva conservadora del fascismo constituye, como anuncié al principio, un accidente desde la perspectiva adoptada en este libro. En esencia, el espíritu fascista, o si prefieren, protofascista, es anticonservador. No quiere decir lo último que el conservadurismo nos acerque a la civilización en la misma medida en que el fascismo nos aleja de ella. El repliegue hacia posiciones objetivamente periclitadas o la resistencia irracional al cambio también pueden infligir daños enormes a la vida en común. Pero el conservador peligroso no lo es a la manera del que rechaza la ley o cualquier pauta externa. El conservador peligroso no es antilegalista sino antiliberal: la norma que recusa, cuando la recusa, es la que permite hacer lo que, según él, no se debe hacer. El encono de los fascistas en leche respondió a otra composición de lugar. Lo enojoso de la ley estribaba en que era eso, ley sin más. Propongo un ejemplo tomado de la estética. Es posible que el conservador censure la *Victoria de Samotracia* por demasiado sensual, o inspirada en cánones paganos de belleza. Pero no impugnará los cánones alegando que oprimen la libertad del espectador para imponer sus propias fórmulas. No, nunca enfilará esta vía, por la que sí encaminaron sus pasos los

futuristas según cobraba impulso el siglo xx. Los futuristas tocaron a rebato contra todo cuanto, por el mero hecho de existir, quitaba holgura, *Lebensraum*, espacio vital, al individuo en expansión errática.

Lo que vale para el espacio, vale para el tiempo: el tiempo medido conforme al curso de los astros o el compás de las estaciones también impone una pauta, también constriñe. De ahí que los futuristas fueran propensos a glorificar el puro presente, esto es, el tiempo al que se ha quitado su causa y su fin, el que, desanudado de lo pretérito y sin contacto con el porvenir, carece de dimensiones y es en cierto modo infinito. En esta eternidad instantánea, el sujeto solo confina consigo mismo, al punto de que, al cesar su acción, cesa el mundo, así como, en el ensayo de Peirce, lo blando o duro del diamante cesan cuando este no se aprieta con el corindón. Esa dureza, esa blandura, no se podrían reconocer al diamante en sí sin quitar a la persona el poder de generarlas por un conato de la voluntad. Peirce no quería decir esto, claro, o, si lo dijo, se desdijo después. Pero así fue interpretado treinta años más tarde en Florencia, Roma y Milán.

Examinada desde la altura suficiente, la ideología protofascista aparece como una expresión dialectal, o local, de una disposición psicológica con antecedentes… y consecuentes. Resultaría raro, rarísimo, que las corrientes que fructificaron en el momento fascista hubiesen desaparecido como por arte de ensalmo. Y no, no lo han hecho. El arte contemporáneo, sin ir más lejos, ofrece concomitancias no baladíes con el momento prefascista. A explorar el asunto dedico el capítulo siguiente. Mi punto de partida será Nietzsche. Retrocederé luego hasta el Romanticismo y de ahí iré aproximándome, poco a poco, a Duchamp y sus herederos.

CAPÍTULO 7
LA REBELIÓN CONTRA EL LENGUAJE

Nadie se hará entender si no da a las palabras el mismo significado que los demás. Sin este acuerdo, sin este recíproco sometimiento, los mensajes se hallarían sujetos a un equívoco radical y tanto valdría decir una cosa como la contraria. El principio es de clavo pasado, y sin embargo Nietzsche se revuelve contra él en el fragmento §354 de *La gaya ciencia*. No lo rechaza por falso sino por odioso, lo que es bien distinto. El lenguaje, al nivelar a los hablantes a través de la palabra, hace de todos uno, o lo que es lo mismo, nada. Esa nada que cada hablante es, es la conciencia:

> […] la conciencia no pertenece propiamente a la existencia individual del hombre, sino más bien a su naturaleza social y gregaria. […] de aquí se sigue que cada uno de nosotros, por mucho que intente «comprenderse» a sí mismo como individuo […] solo logrará transponer a su conciencia lo que en él hay de no-individual, esto es, su «valor promedio».

Todo esto es sugerente, y al tiempo confuso. Empiezo por lo más claro. Pongamos que ha tenido usted un lío con Hacienda y que acude a la delegación más próxima con el propósito de justificar un impago o un desembolso insuficiente o una mora. Usted, naturalmente, es eso, usted, pero no todo usted atrae la atención del funcionario que le atiende al otro lado de la ventanilla. Para el representante de Hacienda es solo un contribuyente, es decir, un ítem definido por los datos o circunstancias que determinan qué obligaciones impositivas ha contraído con el Estado. Eso es lo que al funcionario le interesa, y lo que a usted le interesa que le interese, y por eso lo oportuno y razonable será que la conversación asuma, a uno y otro lado de la ventanilla, un sesgo administrativo; que entre las innumerables expresiones que proporciona el español, las que

con más frecuencia acudan a sus labios, y a los labios del funcionario, sean las que hacen alusión a ingresos anuales, patrimonio, IVA devengado, base imponible o deducción por invalidez, estudios o vivienda habitual. Lo que no sea esto, está de más. Sus sentimientos íntimos, sus virtudes, su aptitud para el *bel canto*, sus opiniones políticas, están de más. Si usted suscitara estos extremos, le advertirían que ha confundido un despacho de Hacienda con un consultorio sentimental o un confesionario. Y si no se diera a partido e insistiera en hablar de la mar y de los peces, acabarían poniéndolo de patitas en la calle.

Lo que rige para un trámite administrativo se repite en otras transacciones sociales. El individuo, absorbido por las categorías a cuyo amparo se desenvuelve su comercio con otros individuos, se simplifica a la manera de un punto matemático, con su abscisa y su ordenada. La *x* y la *y* del punto, definen a este por entero. Pues bien, usted es un punto a los ojos de Hacienda, para la que solo cuenta el dinero que debe o el que le tienen que devolver; es un punto en jornada electoral, en que vale exactamente lo mismo que su voto; y es incluso un punto en unos grandes almacenes, a saber, un cliente, con derechos pautados (informarse sobre los precios, probarse la ropa en el vestidor, dar la lata dentro de un orden) y la obligación ineludible de pagar si decide quedarse con unos pantalones o una camisa. Todo ello nos asimila a las cantidades «promedio» que denuncia Nietzsche. Pero sin esto, conviene recordarlo, no habría Administración, ni intercambio económico, ni democracia. Me replicarán quizá que Nietzsche detestaba la democracia. Ok. Quedémonos entonces con una cosa tan sencilla, tan básica, como el orden público. El autor de *La gaya ciencia* pudo pasear a sus anchas por las calles de Génova o Turín porque también era un punto, a saber, un quídam con derecho a ser protegido de salteadores y rufianes en tanto que ciudadano anónimo y no filósofo de genio o pretendiente frustrado de Lou Andreas-Salomé. Si la policía hubiese tenido que descender a detalles antes de dar un paso, no habría dado ninguno, ni hacia delante ni hacia atrás, y al sajón mostachudo no le habría quedado otra que defenderse por su cuenta, a puñetazos o a golpes de pistola. Y para

lo primero carecía de salud, y para lo segundo, de puntería. No somos puntuales porque seamos poca cosa. Lo somos porque en el noventa y nueve por ciento de los casos hemos de escoger la porciúncula, la fracción infinitesimal, que de nosotros importa a quien nos escucha, nos interpela, nos compra o nos vende.

De lo claro paso a lo oscuro, o, al menos, lo turbio. Además de comprar o vender, o de pagar impuestos, o de pedir socorro a la policía, establecemos relaciones personales, en ocasiones, intensamente personales. Por ejemplo, nos enamoramos, y a lo mejor, después de enamorarnos, nos vemos en el brete (o la irresistible urgencia) de confesar nuestro amor. El aficionado al cine, sobremanera el americano, conoce uno de los expedientes con que el hombre enamorado afronta el desafío: invita a la chica a cenar a un restaurante caro, y entre el primer plato y el segundo se pone de rodillas, saca un diamante de un estuche, lo coloca en el dedo anular de la chica, y exclama «te quiero». El anuncio es personal donde los haya. Pero el proceso por el cual el chico logra hacerse entender por la chica no lo es en absoluto. Millones de chicos en el pasado usaron la misma fórmula en el trance de publicar sus sentimientos, y millones lo harán en el futuro. Cabría objetar que «te quiero» es una frase más bien tontorrona, o, por lo menos, muy lacónica, y que existen formas más elaboradas, más elocuentes, de declararse a la mujer que se adora. Es verdad. Ello, sin embargo, no cambia nada. Una declaración amorosa, por elocuente que sea, siempre podrá ser reutilizada por terceros con el fin de dar voz a un sentimiento que será, sí, especial, pero no gracias al lenguaje sino al contexto. Es el último el que individualiza el mensaje, no las meras palabras. En realidad, ninguna *declaración* puede ser enteramente individual, si por tal hemos de entender una secuencia verbal en que esté inconfundiblemente contenido el sujeto que la emite. No, el lenguaje no da para tanto, o, mejor, el lenguaje da para otras cosas.

Lo dicho no tiene que preocupar más de la cuenta a la gran mayoría de la gente. En la medida en que el contexto confiera un carácter personal a lo que se quiere que afecte un carácter personal, irá todo como una seda. Lo impersonal del lenguaje se integrará en un proceso que es personal en su conjunto, por mucho que las

meras locuciones verbales no lo sean. A la vez esto, tan de cajón, tan sencillo para el hombre común, representa un enorme problema para el escritor, o mejor, para el escritor/artista, el cual no busca tanto valerse de la palabra como volcarse en ella: conseguir que en la palabra cristalicen emociones difíciles, estados de ánimo, pensamientos que acaso nunca se le hayan ocurrido a nadie antes. Para el artista la palabra mostrenca, la que pasa de mano en mano, la que encuentra ya hecha y acabada, carece de virtudes expresivas. Y entonces el artista se desespera, y en ocasiones reniega de las limitaciones léxicas de su idioma y hasta de la propia gramática. Sobre este fondo de exasperación estética adquiere especial relevancia el fragmento §354 de *La gaya ciencia*. La posición nietzscheana, llevada lo bastante lejos, coloca al artista ante un dilema endiablado. O elegir el silencio, o elegir un idioma enteramente original, y por enteramente original, ininteligible para los demás. La última es la alternativa a la que parece adherirse Paul Valéry en *La Soirée avec Monsieur Teste* (1896). El pasaje crucial ocurre al comienzo del texto:

> […] nos aproximamos a nuestro pensamiento fundándonos en exceso en cómo los otros *expresan* el suyo. En consecuencia, los millares de palabras que he oído zumbar a mi alrededor apenas si han despertado mi interés. Valía muy poco lo que con ellas se intentaba decir. Viceversa, he sentido que las que yo mismo pronunciaba al dirigirme a los demás, discrepaban fatalmente de mi pensamiento. ¿Por qué? Porque acababan *repitiéndose* («ils [les mots] *devenaient invariables*»).

El razonamiento es extraordinariamente compacto y raya, o mejor, coquetea, con la *reductio ad absurdum*. Uno: expresarse es verter en palabras exactas e irremplazables un pensamiento. Dos: mis pensamientos son *míos*, esto es, son distintos de los de los demás, de donde se desprende (punto tercero) que las palabras que usan *los otros* son inútiles para dar expresión a lo que *yo* pienso. A estas consideraciones, Valéry añade una especulación de índole aritmética. Solemos hablar extrayendo las palabras de un depósito común, atesorado en los diccionarios. Dado, sin embargo, que los pensamientos son más numerosos que las palabras, es forzoso que

a partir de cierto momento el depósito se agote y ya no resulte posible encontrar, para un pensamiento nuevo, la fórmula verbal que propiamente le corresponde. El argumento, *soit dit en passant*, es malo. La razón es que un número finito de palabras permite formar un número infinito de oraciones, así como, combinando diez dígitos tan solo (o dos, o uno), es dable construir cualquier número, por grande que sea. La tarea principal de una gramática estriba de hecho en adivinar el mecanismo gracias al cual un léxico, limitado por definición, genera un número indefinido de proposiciones con sentido. Resultaría cicatero, no obstante, apurar estos reparos más allá de lo justo. Es probable que Valéry esté aludiendo menos a una disparidad aritmética entre pensamientos y palabras que a la degradación que las últimas sufren al circular en el medio social, una degradación que las haría inaptas a reflejar los matices de la vida interior. Lo que debemos retener es que, con matemática o sin ella, la teoría desarrollada en *La soirée* exige que el poeta se manifieste apelando a términos que, por específicos, por inseparables de su esencia vital, solo él puede entender. *Ergo*, la poesía es imposible, esto es, o el poema tergiversa a su autor y entonces no es un auténtico poema, o no lo tergiversa, en cuyo caso las palabras de que está hecho solo tendrán sentido para el que las ha escrito y el poema no será un poema: será una regurgitación.

Todo esto es desaforado, teatral… y típicamente moderno. En efecto, expresarse poéticamente no es lo mismo que encontrar el correlato verbal de un episodio psíquico anterior al acto de habla. Consiste, más bien, en que el poema nos envuelva y encante, y también nos ilumine. En este sentido, la poesía reclama su parentesco con la oratoria y las artes suasorias. El poeta se divide en dos, e incluso cuando parece que habla de sí para sí, habla para sus lectores, a quienes intenta convencer por medio de tropos y profundos conceptos. Ha sido frecuente representarse este esfuerzo a través de imágenes calcadas de los ritos mistéricos: crear sería robar el fuego de los dioses, o ver lo que nadie ve, o traducir a símbolos verdades oscuras y tremebundas. Esto, digo, es altisonante, y además abstruso. La praxis poética, la contante y sonante, la que se desarrolla a pie de obra, obedece a una lógica

más mundana, más de corta-y-pega y quita-y-pon: se añade un ingrediente, se suprime otro, se hace una cata, se vuelve a sumar y a restar, y así de seguida hasta que el poema cobra la hechura que el poeta quiere. Y digo «quiere», y no «quería», porque no existe un no sé qué que se haya querido desde el principio. No existe una emoción/imagen/idea para la que el poeta haya estado indagando la enunciación única, oportuna. Se han sucedido barruntos de formas, y de imágenes/emociones/ideas. Pero eran eso, barruntos, ráfagas que debemos entender más como episodios o percances anejos al ejercicio de la escritura que como el eco de una visión numinosa original. Al cabo no sabemos, porque no se puede saber, si lo que atarea al autor de los versos son las palabras o las emociones. Lo que sí sabemos es que escribir un verso es más complicado que escribir una crónica de fútbol o hablar de lo malo que está el tiempo o responder «¡Gracias!» cuando hemos estornudado y alguien dice «¡Jesús!». Nos consta igualmente que la complejidad poética no sería posible si no existiese el oficio poético, o el equivalente, dentro de la poesía, a lo que en electrónica y física y otras actividades se conoce como *fine-tuning*, «ajuste fino». El escritor averigua en la economía de la palabra precisiones y noticias que jamás habría capturado si se hubiese limitado a girar la mirada hacia su interior, recorriéndolo como se recorre con los ojos una habitación. Lo último no pasa nunca… de verdad. Y que no sea esto lo que pase, que sea el poema, abierto a todos, el que diga al poeta quién es, y no a la inversa, explica que exista la comunicación poética, o, si se prefiere, que la poesía, como la conversación, sea dialógica y transversal.

La ira, el amor, el despecho, la nostalgia, se afinan y ahondan al ser elaborados en el marco del poema. Ello vale incluso para lo que, en principio, parece que no se puede elaborar, a saber, la sinceridad. Pero la sinceridad no es solo un hecho. A partir de cierto nivel, es una habilidad. Del mismo modo que el penitente no alcanzará a desnudar su corazón, o a declarar un pecado que no pertenezca a un inventario de pecados estándar, si no domina el vocabulario de la culpa con maestría mayor de la que suelen lucir quienes regular y rutinariamente cumplen con el precepto, cada semana o cada mes o cuando fuere que la Iglesia lo ordene, el escritor confesional está

condenado a permanecer en ciernes a menos que aprenda a desplazarse hasta el borde del escenario, donde todo el mundo lo vea. Y para lo último se requiere técnica, oficio. Lo que es cierto del individuo suelto, se verifica igualmente dentro de la historia del estilo. La intimidad moderna, el «yo» nuevo que campea en el *Adolphe* de Benjamin Constant (o en las *Memorias de ultratumba* de Chateaubriand, o en los poemas de Leopardi), no surgió, espontáneamente, de una combinación inédita en la esfera de las emociones. Fue también necesario que madurase y se transformara la forma. El sentimiento varió al paso que cambiaban los asuntos, cambiaba el punto de vista, cambiaban las palabras preferidas o toleradas por el escritor. Lo uno fue de la mano de lo otro, sin que quepa destacar una línea causal dominante. Una cosa, en todo caso, está fuera de duda: y es que jamás habríamos logrado saber cómo sintieron Leopardi o Chateaubriand o Constant si no hubiesen escrito como lo hicieron.

Estilo, belleza y expresión

Existe una conexión históricamente constatable entre el descrédito del oficio y el de la belleza, identificada durante siglos con determinados modelos o dechados de excelencia estética. El concepto de belleza, lo adelanto ya, es complicado. Es un hecho que casi todo el mundo, hacia 1750, habría colocado a Rafael por encima de Jan van Eyck, y a Virgilio por delante de Shakespeare. Estas superioridades se autorizaban invocando un patrón ideal, que la razón aprehende y el gusto rectamente entendido confirma. Pero nosotros, que sabemos más historia que los europeos antañones, sabemos también que los gustos cambian, y, en particular, que *nuestros* gustos han cambiado. Las formas que se suceden en el tiempo se ajustan a distintos patrones, cada uno de los cuales encierra una perfección oriunda, peculiar. Consagrar con el apelativo de «bello» lo que en determinado momento nos place más, añade un énfasis, no una justificación.

Volvamos al pasado. No mucho después de 1750 empiezan a cuestionarse los valores que, dentro de la plástica, Vasari y otros habían canonizado durante los siglos anteriores. Más importante aún que la revisión de las jerarquías consagradas fue la devaluación de un concepto: el de la obra bien hecha. Se tendió a considerar que la hondura y verdad de un lienzo guardaban proporción inversa al grado de esmero que el artista había puesto en su ejecución. Esta actitud nueva ha sido bautizada con un nombre formidable: «Romanticismo». El término no me gusta del todo, ya que, ni todos los románticos lo son de la misma manera, ni es preciso que un artista entre en esa categoría para que en él se evidencien síntomas de lo que me viene ocupando en este capítulo y ya abordé en el anterior. Pero dedicarse a adivinar perífrasis para evitar una palabra que el largo uso ha hecho inevitable, es tarea en el fondo estéril. De modo que dejo atrás los escrúpulos terminológicos y me meto en faena.

Varios son los textos que, entre los amenes del Antiguo Régimen y principios del XIX, documentan la naciente hostilidad hacia la tradición académica. Uno de ellos, *Vom Raffael*, ostenta la fecha de 1803 y se debe a la pluma de Friedrich Schlegel, quien puso en solfa al Rafael tardío y, en particular, los énfasis y complicaciones de estilo que prestan un aire casi barroco a *La Transfiguración*, último de los lienzos realizados por el italiano. Schlegel prefiere al Rafael de la primera época y a los primitivos, traídos en gran copia al Louvre por Napoleón luego de haber entrado a saco en las iglesias y colecciones de la invadida Italia. La propia *Transfiguración* formó parte del alijo. Schlegel, que no disfrutaba de un gusto especialmente depurado, aunque sí de instinto para adivinar hacia dónde soplaría el viento, explica sus personales órdenes de prelación alegando consideraciones de tipo moralista. Lo ingenuo, cándido, conmovedor, aparecen como cualidades que responden, mejor que la maestría barroca, al hombre en su condición prístina y, por prístina, verdadera. No era la primera vez que Schlegel apoyaba el arco del violín sobre esa cuerda. Ni el mensaje resultaba terriblemente original. En el trabajo de Schlegel se repiten argumentos apuntados ya por Wackenroder, un crítico romántico muerto en 1798. Los

nazarenos rebotarían luego, apretando igualmente la tecla del primitivismo, hacia formas afines al arte quattrocentista y medieval, fundando en Roma una secta medio artística, medio espiritualista. A mediados del siglo XIX, hacen acto de presencia los prerrafaelitas y otros movimientos que no viene al caso enumerar aquí[49]. Mucho más importante que el *Vom Raffael* de Schlegel es un texto anterior de Goethe: «Sobre la arquitectura alemana», aparecido originalmente en 1772 e incorporado al año siguiente a una colección de ensayos de Herder *(Von Deutscher Art und Kunst, einige fliegende Blätter)*. En su panfleto, Goethe celebra a Erwin von Steinbach, uno de los artífices de la catedral de Estrasburgo; atribuye equivocadamente la invención del gótico a los alemanes; y exalta el arte de su país por encima del amanerado de los italianos, meros plagiarios de los logros alcanzados por griegos y romanos. En su autobiografía Goethe lamentó, si no el fondo, sí el estilo de su escrito, influido por las hinchazones y oscuridades de Herder y Hamann. Entiendo que la desazón retrospectiva de Goethe está justificada. Pero este es otro asunto. Lo notable es que la voz «belleza» pierde en el opúsculo su connotación habitual y opera como un expletivo cuyo valor reside en infundir redondez a afirmaciones dominadas por otros conceptos-fuerza. «Expresivo», «genuino», «verdadero» o «sincero» propenden a ocupar el centro del discurso. Más aún: hay instantes en que se diría que ser estas cosas no es del todo compatible con ser bello. Repárese en la siguiente cabeza de párrafo:

> El arte ha de experimentar un largo periodo de crecimiento antes de hacerse bello. Sin duda, tal ha ocurrido con el arte *sincero* y grande, el cual ha sido con frecuencia sincero y grande en la medida en que aún no era bello (cursivas mías).

Leemos inmediatamente después:

> En el hombre existe una vocación creadora que se activa tan pronto como la necesidad de sobrevivir pasa a segundo plano. Basta que remitan el apremio físico o el miedo, para que el semidiós que todos llevamos dentro campe a sus anchas y aprese un objeto donde insuflar su espíritu.

Poco antes, había aseverado Goethe:

> Los ejemplos son adversos al genio; pero aún lo son más las reglas.

La gran paradoja, una paradoja que con frecuencia se nos escapa, es que la noción de belleza, a despecho de sus muchas deficiencias, explica bastante bien, una vez aliviada de su carga metafísica, lo que de hecho se dedican a hacer casi todos los pintores o músicos o poetas en la vida real, a saber, construir un artefacto que no desmerezca de las expectativas sociales del momento. Quitemos la belleza, pero quedándonos con el principio de que se crea con la mira puesta en originar objetos enjuiciables por un tercero (y el propio creador, por supuesto), y estaremos ya próximos al concepto de oficio que se ha defendido antes.

No cabe sostener lo mismo de la teoría impulsada por Goethe y los románticos. En efecto, entre la idea de belleza y la idea de expresión subsiste una asimetría crucial: mientras que la primera postula un objetivo en cuyo logro todos concurren mediante la recíproca emulación, el segundo esquema, el expresivo o expresionista, coloca al individuo a solas consigo mismo. Se diría que el artista se vacía en la obra todavía informe como si sufriera una descompostura violenta de los órganos espirituales, seguida de una eyección igualmente espiritual. En cierto instante Goethe nos remite al salvaje que, impelido por un instinto irrefrenable, adorna su cuerpo con tatuajes y formas diversas. En *The Preference for the Primitive. Episodes in the History of Western Taste and Art*, Gombrich conjetura que la idea viene de Rousseau, precisando más, de un pasaje del *Discurso sobre el origen de la desigualdad*. En él pondera Rousseau los tiempos felices en que el individuo todavía montaraz daba curso libre a sus instintos artísticos sin la necesidad de someterse a las normas y esclavitudes que consigo trajo la vida civilizada. El análisis textual parece abonar la hipótesis de Gombrich. Sea como fuere, si algo distingue a Rousseau, es que nunca supo, a despecho del título que encabeza su obra más conocida, entender, es más, aceptar, lo social. Rousseau imagina al hombre en tres situaciones distintas: o está solo, o en la compañía corruptora de

otros, o no tiene otra que anularse místicamente en la voluntad general. Puesta a un lado la gran palingenesia o dilución, quedan el buen salvaje y el hombre civilizado, y en tanto que civilizado, depravado. No es maravilla que Rousseau se inclinase por el primero en detrimento del segundo, o que los rousseaunianos de segunda derivada, quiero decir, los que transpusieron la doctrina moral de Rousseau al mundo de la creación, prefiriesen la erupción autista a la enojosa transacción con los principios del gusto. En más de un sentido, la poética romántica supuso un considerable retroceso respecto de las cuestionables poéticas que la habían precedido.

La idea de que crear es reproducir las vibraciones de un «yo» interior reaparece constantemente a lo largo del XIX, en combinación aleatoria con teorías dictadas por la moda o el momento. ¿Cómo definir, por ejemplo, a Zola? ¿Como «le vieux positiviste endurci» del ciclo de *Les Rougon-Macquart* o como el rebelde que defiende a Manet desde las páginas de *L'Événement*? Esto que van a leer ustedes está tomado de una crónica publicada el 7 de mayo de 1866 («M. Manet»):

> El talento de M. Manet se basa en la simplicidad y la precisión. Al revés que muchos de sus colegas, prefiere mirar la realidad de frente. De ahí que, tras rechazar toda la ciencia prefabricada, toda la experiencia vieja, haya conseguido, gracias a la observación exacta de los objetos, recuperar el arte desde sus principios. Se ha puesto delante del motivo, que ha querido resolver por medio de amplias manchas, de oposiciones vigorosas, pintando las cosas tal como las veía.

El rechazo de «una ciencia prefabricada», y toda la pesca, nos remite a lugares comunes neorrománticos. En «observación exacta», o «mirar la realidad de frente», se aprecian toques naturalistas. ¿Dónde se coloca exactamente Zola? No existe una respuesta para esta pregunta, puesto que Zola escribe desde varios puntos de vista simultáneamente. Aquí va otra muestra del Zola con repulgos romanticoides («Le moment artistique», *L'Événement*, 4 de mayo de 1866):

> No se trata por tanto de gustar o de no gustar, sino de ser uno mismo, de mostrar el propio corazón al desnudo, de formular enérgicamente una individualidad.

Esto no tiene mucho que ver con el naturalismo. Se confirma la sospecha dos o tres párrafos más adelante, cuando Zola intenta explicarnos qué entiende por «realismo»: «La palabra "realismo" no significa nada para mí. Es más, declaro la necesidad de subordinar lo real a un temperamento». El artista «verdadero», en consecuencia, no es el que trasunta la naturaleza según ella es, sino según la siente: la obra es el hombre, transfundido en el cuadro o la novela bajo la presión de un *élan* creador irresistible. Por supuesto, Zola censura el oficio, apelando a una retórica que resultará familiar a los lectores de Tolstoi: «Experimento un desdén profundo por las habilidades mezquinas, por los halagos interesados, por todo lo que el estudio ha podido enseñar y el trabajo aplicado nos ha hecho familiar…».

Ni que decir tiene, Zola trabajó toda su vida como un galeote. En esto empató con Cézanne, su amigo de infancia. En *L'oeuvre*, un *roman à clef* cuyo protagonista, Claude, recuerda irresistiblemente a Cézanne, Zola relata con acierto los sufrimientos inauditos, los esfuerzos titánicos, del artista que se faja con su obra y quiere siempre más de lo que puede. En esto, Cézanne no difirió de Virgilio, Ariosto o Flaubert. Zola, añadamos, no llegó a creer del todo en su amigo, o por lo menos creyó en él menos que en Manet. En la novela vincula las agonías y el naufragio final de Claude a una tara congénita, heredada de los Rougon-Macquart. Se trata, evidentemente, de una tontería, que Zola apronta espigando en los prontuarios del naturalismo vigente. Los balbuceos de Cézanne, sus *gaucheries* y aparentes retrocesos en el dominio del estilo deben imputarse, no a falta de destreza, congénita o no, sino a la voluntad archimoderna de averiguar un vocabulario plástico simplificado al máximo. «Simple», como ya se ha visto, es una palabra que llevaba vibrando en los pagos de la estética desde finales del XVIII. Pero en el caso de Cézanne no equivale, como en Schlegel, a «cándido», «inocente» o «limpio». Estos adjetivos convienen mucho más a los

nazarenos o a sus émulos prerrafaelitas. Cézanne pretendía otra cosa: integrar las distintas partes del cuadro en un todo compacto, proyecto que pasaba por un abandono del claroscuro de los barrocos y la tendencia de estos a sumergir en sombras lo que el ojo, presuntamente, no alcanza a ver. ¿Fue esto poco? No, fue mucho, y no solo desde una perspectiva escuetamente formal. Al esfumarse el efecto de profundidad, ya no fue posible subordinar unas figuras a otras, ni ordenar el conjunto con arreglo a una pauta o guion implícitos. Desapareció el movimiento, o mejor, el repertorio de ademanes, posturas y gestos que durante los siglos precedentes habían servido para significar el movimiento; los personajes animados tendieron a igualarse con los inanimados, y los géneros menores (paisaje, bodegón) desplazaron a las *grandes machines* de la tradición académica[50].

Los artistas rompedores, a partir más o menos de mediados del XIX, no solo alumbran un mundo distinto, sino que impiden que el arte siga diciendo lo que antes había dicho. El gran público, y ello queda bien reflejado en *L'oeuvre*, recibió muy mal estas novedades. Se le antojaron cómicas y al tiempo brutales y, con raras excepciones, intolerables. Su respuesta fue estética y moral, en proporciones parejas. Ha quedado en los anales la ola de protestas desatadas por la *Olympia* de Manet, expuesta en el Salón de 1865. Las crónicas de la época registran un cúmulo infinito de improperios, de los cuales la mitad resalta lo mal que está pintada la figura y la otra mitad moteja de deshonesto a Manet, el cual se había inspirado en la *Venus de Urbino* de Tiziano para poner, donde antes había estado la diosa, a una *cocotte* contemporánea. Todo esto, ahora, nos aburre un poco. Nos parecen mucho más salaces las venus del académico Cabanel que la mujer de pechos redondos y mirada ausente que Manet imagina o retrata en su cuadro. Como también nos impresionan por su lubricidad las santas y mártires de la iconografía católica, en las que el dolor y simultáneamente la piedad inducen un eretismo de toda la persona, cabellos, ojos y pezones incluidos. El punto delicado no fue el ingreso del sexo en el arte serio. Residió, más bien, en la violación de un espacio sacral: el de la

mitología y la religión, o siendo más precisos, el de lo erótico modulado según principios que el largo uso había confinado a lo que todavía por entonces cabía llamar «buen gusto». El buen gusto fijaba motivos y técnicas. El cambio de técnica reventó los motivos, y si no dejó a Venus más desnuda de lo que ya estaba, hecho por definición imposible, sí descolocó su desnudez.

Muchos lienzos impresionistas de carácter transicional ilustran aún mejor que *Olympia* las mudanzas terribles que consigo trajo el arte pasada la línea de 1850. En el Museo d'Orsay, en el mismo piso en que están colgadas las *grandes machines* de Couture y compañía, puede verse una tela de Cézanne intitulada *L'avocat*, «El abogado». El tamaño de la pieza es pequeño (65 x 54 cm). La fecha de ejecución, 1866, sitúa a la obra en las latitudes en que Manet ofendía a los franceses con su reinterpretación de los clásicos. Digo que el lienzo es de carácter transicional porque en él confluyen dos concepciones de la pintura por completo contradictorias. El fondo, blanco y casi plano, está resuelto con brochazos de materia gruesa, alisada luego con espátula. Sobre este soporte tosco y a la vez texturalmente rico, destacan la cabeza y el busto del retratado, cuya toga, de un negro saturado, contrasta vivamente con el blanco del fondo, sin que una sombra, un matiz, atenúen la dureza con que se yuxtaponen figura y segundo plano. La primera sensación es de incomodidad. ¿Por qué? Superado el desconcierto, se atina con la clave. Lo que pasa es que el abogado gesticula. Su cabeza vira ligeramente a un lado, como intimando un consejo o un aviso, en tanto que la mano izquierda parece rubricar, el dedo corazón enhiesto y el meñique y anular encogidos, lo que el rostro dice o quizá no dice. Resultado: la figura realista reclama un escenario también realista, que el fondo abstracto guillotina de un tajo. Habrían de transcurrir aún años antes de que Cézanne, ya madurado su estilo, produjera obras realmente coherentes. Un buen ejemplo nos viene dado por *La Femme à la cafetière*, concluida en 1895. Aquí la mujer, la mesa, los cuarterones de la puerta que se ve a sus espaldas o el lienzo de pared con sus flores pintadas, responden a una unánime vocación geométrica. El motivo se ha sublimado en una ensambladura de formas complementarias que los ojos del

espectador, y virtualmente sus dedos, recorren al haz, sin la interposición de vacíos o zonas neutras. Cada pieza se aprieta contra sus vecinas irreversiblemente, lo mismo el arquitrabe contra la columna en los templos dóricos.

Picasso experimentó agonías no desemejantes de las cézannianas en *Les demoiselles d'Avignon* (1907), obra sin duda admirable pero en la que se aprecia un no sé qué de interino, de todavía incompleto. Reparemos en los paños plegados que ocupan los huecos entre figura y figura. La intención de Picasso es clara. El pintor, que ha enfilado ya la vía cubista y aspira a que los valores táctiles prevalezcan sobre los ópticos, busca traer todos los contenidos hasta la superficie de la tela. Por ello ocluye con paños los espacios intersticiales, frenando en seco la tentación del ojo a perforar el plano y perderse donde no lo llaman. Pocos años más adelante, en su etapa analítica, Braque y el propio Picasso obtuvieron el mismo efecto por una vía más potente. La idea consistió en descomponer el motivo en formas sólidas y regulares, que invadían el fondo hasta rozar los bordes mismos de la tela. La repetición de perfiles, trazados fuera de toda intención figurativa, suprimió los referentes de que el ojo se vale para situar unas formas detrás de otras, y fondo y motivo principal se hicieron intercambiables. Picasso no salió siempre airoso de la aventura. El *Retrato de Henry-Daniel Kahnweiler* (1910) es un éxito. No el de Ambroise Vollard, del mismo año. En el segundo caso la cabeza, modelada en colores tierra que contrastan con el fondo gris, afecta un no sé qué de aerostático. Se tiene la impresión de que el bueno de Vollard surgiera de un mundo 2 cuyos secretos no tendría inconveniente en referirnos si, por ventura, se le desatara la lengua y se pusiese a hablar.

Nada de esto guarda una conexión inteligible con la idea de expresión, tal como la habían manejado los románticos. Ello no impidió, por desgracia, que críticos y escritores siguieran adheridos a los tópicos puestos en circulación por sus abuelos. Un ejemplo: Picasso, que estaba dejando atrás su período rosa, se descolgó un día por la sección etnológica del Trocadero. El sumario juego de líneas con que el arte tribal trasunta rostros y cuerpos contribuyó a

que el pintor averiguara una nueva dirección en su arte, o, al menos, eso han acordado los historiadores. Sin embargo, Malraux alegó haber oído de labios de Picasso un relato con fugas místicas: el pintor habría salido del recinto museístico como si acabaran de sumergirlo en las aguas del Jordán, en un sentido que no se aclara bien pero que guarda más relación con una experiencia religiosa que estrictamente plástica. Esto no se puede creer. Sin duda alguna, Picasso necesitaba desprenderse de su estilo anterior, y los cachivaches tribales del Trocadero le sugirieron lo que estaba buscando: una resolución geométrica, abstracta, del rostro humano. Supriman las cinco máscaras en que rematan los cuerpos de *les demoiselles* y pongan en su lugar otras tantas cabezas de intención realista, y verán, aunque solo sea con los ojos de la imaginación, que todo el invento se viene abajo. No es extraordinario, en fin, que el descubrimiento le viniera al cubista *in pectore* como anillo al dedo.

La apropiación de Picasso es por completo legítima. Los creadores son enormes oportunistas, a la captura incansable de fórmulas que les puedan rescatar de sus ocasionales perplejidades. Lo revelador es que episodios como el picassiano, perfectamente comprensibles desde un entendimiento clásico del oficio, siguieran interpretándose en clave espiritualista, o acaso paranormal. Wilhelm Worringer, uno de los teóricos del expresionismo, también visitó el Trocadero por las fechas en que lo hizo Picasso. E igualmente, afirmó haber sufrido una transformación, una de esas sacudidas que William James examina en *The Varieties of Religious Experience*. Aparece otra vez la idea de una proyección, hacia afuera, de algo que primero estaba dentro: al dibujar, o esculpir, o pintar, el artista se desborda o trasvierte, dejando en la materia una huella de su espíritu o como quiera que prefiramos llamar a la palpitación, al temblor de ménade, que ha desencadenado el acto creador. El caso es que se impuso la noción de que solo se puede crear *al margen* de toda disciplina. Se procedió, en un gigantesco *non sequitur*, a una celebración de la agramaticalidad. Gran parte de la Belle Époque se tensa y como asoma a esta idea. Para Nietzsche, ya se ha dicho, el *Übermensch* ha de aspirar a la agramaticalidad, o, si quieren, a la ilimitación. Valéry, en *La soirée*, atribuye al poeta una gramática intransferible,

lo que equivale en el fondo a eximirle de hablar gramaticalmente. De modo inevitable, la opugnación de la gramática terminaría por cifrar la aptitud expresiva en el individuo adánico, no adulterado aún por la obligación de escribir o pensar pasando por el fielato de un lenguaje codificado. La defensa más militante de esta visión, militante en sentido estricto, puesto que asumió la forma de dos manifiestos, el primero publicado en 1924 y el segundo en 1930, corrió a cargo de André Breton, jefe de secta de los surrealistas.

El solipsismo surrealista

El surrealismo fue una teoría, y también un manadero de invenciones y hallazgos plásticos y verbales. En lo segundo los surrealistas alcanzaron éxitos que se inscriben esencialmente en la esfera de la retórica. ¿Malo? No, bonísimo. No cabe duda de que el lenguaje, al ser reprocesado por los bretonianos, experimentó cambios que todavía siguen impregnando a la poesía, la pintura o, incluso, el habla corriente y la publicidad. Los futuristas Severini y Boccioni ocupan un nicho decoroso pero modesto en el arte de los últimos cien años. Magritte o Dalí están todavía entre nosotros. Flojea mucho más la poética surrealista, una mixtura o conmistión de simbolismo, romanticismo y nihilismo dadaísta. Breton, militante dadaísta en sus años mozos, también emuló, o acaso imitó, la estudiada violencia de los futuristas. Atiendan a este pasaje famoso del Segundo Manifiesto (1930):

> […] el surrealismo ha convertido en principio la revuelta absoluta, la insumisión total, el sabotaje sistemático, y solo confía en la violencia. El acto surrealista más simple consiste, revólver en mano, en bajar a la calle y disparar al azar y con denuedo sobre la multitud. Quien no haya tenido, al menos una vez, la tentación de liquidar de esta manera el pequeño sistema de envilecimiento y cretinización ahora vigentes, merece un sitio dentro de esta multitud, apoyado el vientre contra la boca del cañón.

Nos parece estar oyendo a Papini o Marinetti. Inmediatamente después, Breton adopta un registro de voz por entero distinto: «La

legitimación de semejante acto no es, a mi entender, incompatible con la creencia en ese resplandor que el surrealismo intenta descubrir en el fondo de cada uno de nosotros». El «resplandor» de autos integra una de las manifestaciones de *le merveilleux* surrealista, apto a florecer en las umbrías más apartadas de la psiquis humana. No sorprende que Breton se interesara mucho por Freud, en el que creyó encontrar un apoyo y un cómplice. En el Primer Manifiesto (1924) define el acto surrealista con un ojo puesto en el freudismo:

> Automatismo psíquico puro por el cual se intenta *expresar,* bien verbalmente, bien por escrito, bien de cualquier otra manera, el funcionamiento *real* del pensamiento. Dictado del pensamiento fuera de cualquier control ejercido por la razón, o de las preocupaciones impuestas por la estética o la moral (cursivas mías).

Es seguro que Breton saltó desde el freudismo al surrealismo impelido por analogías superficialmente plausibles. En ambos casos se trataría de hacer explícito lo que antes estaba latente o escondido, bien convirtiendo lo inconsciente en consciente (Freud), bien dejando que el lenguaje se desate en combinaciones verbales que retratan o hacen manifiesta una realidad sumergida (Breton). El paralelo puede desarrollarse más. La elocución onírica, integrada por omisiones, alusiones, modificaciones y agrupaciones arbitrarias de materiales, debería jugar en el freudismo el mismo papel que la heterodoxa elocución surreal dentro del surrealismo. Breton se aventuró a decir algo por el estilo, lo que demuestra que comprendió mal a Freud, o, mejor, no lo comprendió en absoluto. En el freudismo el hombre dormido desplaza los signos con el propósito de ocultarse lo que realmente siente. La gramática onírica es por tanto una gramática mentirosa, falaz. Justo al revés, Breton cifra en el onirismo virtudes epifánicas: el lenguaje onírico designaría las cosas *como propiamente son*. En particular, tal como se materializan en el fondo psíquico («abisal», escribe Breton en *Genèse et Perspectives Artistiques du Surrealisme*) del individuo. El orden de los factores, por tanto, está invertido: mientras que la identificación correcta del deseo, necesaria para la curación del paciente, reclama, dentro de la

teoría psicoanalítica, que los hechos sean rescatados de las metáforas que los enmascaran, Breton sostiene que la metáfora es la forma por excelencia a través de la cual emerge la verdad.

Más importante que la lectura equivocada que Breton realizó de Freud es el modelo semántico que subyace a su poética. Breton se representa el lenguaje poético en términos esencialmente especulares: ser veraz equivaldría a *reproducir* mediante signos una estructura dada, anterior a su desvirtuación por nuestra mitad consciente. El modelo expresivo bretoniano deriva por vía directa del simbolismo, del que Breton es claramente tributario. A lo largo del XIX empieza a abrirse paso la idea de que el poeta es ante todo el intérprete de una realidad no visible pero rica en mensajes e intimaciones. La naturaleza habla al poeta a través de perfumes, colores e imágenes. Estas imágenes, estos colores, estos perfumes tejen, como escribió Baudelaire en su ensayo de 1861 sobre Victor Hugo, un jeroglífico, una forma inteligible para el poeta. Podría igualmente decirse que la naturaleza propone símbolos, símbolos que son aprehendidos por el versificador y mudados en palabras. El modelo simbolista es de una tosquedad extraordinaria. Pese a todo reserva un papel, una función, al oficio poético: hacer poesía consistiría en trabajar el lenguaje con el propósito de que lo maravilloso, o como prefiramos llamarlo, se vierta en signos lingüísticos expresos. Para lo último es exigible técnica. El poeta, como el buen traductor, debe escoger las palabras con esmero.

Breton despoja a la técnica del rol que todavía desempeñaba en la teoría simbolista. La noción de que expresarse es dar suelta a un mundo represado en los senos del espíritu, induce a Breton a igualar al poeta con un médium, o, lo que es lo mismo, con un vehículo pasivo de acontecimientos que escapan a su gobierno. El creador no interviene deliberadamente en la forja del poema. Solo repite los accidentes y anfractuosidades de una geografía invisible:

> Pero nosotros, que no hemos querido pasar las palabras por ningún cedazo, que en nuestras obras hemos querido convertirnos en simples receptáculos de ecos que venían de dentro o en modestos instrumentos gramofónicos indiferentes a las figuras que en nuestro interior se iban imprimiendo,

> nosotros, en fin, quizá estemos sirviendo a una causa más noble *(Primer Manifiesto)*[51].

La concepción del poeta como médium acusa un origen arcaico: la ménade poseída o la pitonisa que profería oráculos constituyen precedentes remotos del creador en su variante bretoniana. Subsisten, con todo, diferencias importantes. Eneas, en el canto VI de la *Eneida*, desciende hasta la gruta en que mora la sibila cumana y dirige una oración a Apolo, el dios a cuyo servicio se encuentra adscrita la sacerdotisa. La sibila entra en trance y habla, y las palabras que dice son las palabras de Apolo, preñadas de anticipaciones proféticas. La escenografía es fabulosa, el contexto, ídem de ídem, pero permanece el hecho de que se ha producido, por acudir a la terminología de los lingüistas, un acto locutivo: a la interpelación de Eneas, Apolo contesta emitiendo enunciados con sentido. En el modelo surrealista, por el contrario, el interlocutor desaparece y el médium, a saber, el poeta, perora de sí para sí, o siendo más exactos, de sí para nadie, puesto que su discurso carece de destinatario. De aquí que Breton tenga que redefinir lo que entiende por «diálogo» (seguimos en el *Primer Manifiesto*):

> El Surrealismo Poético, objeto de este estudio, ha centrado sus esfuerzos en restablecer el diálogo en su verdad absoluta, emancipando a ambos interlocutores de la obligación de atenerse a límites o de someterse a las reglas de la urbanidad. Cada uno de ellos prosigue su soliloquio sin el propósito de extraer de él un placer dialéctico especial o de imponer punto alguno a su interlocutor. Nadie pretende, como suele ser el caso, desarrollar una tesis, por importante que pueda parecer, o uncir sus exteriorizaciones verbales a un fin determinado. Lo que diga cada cual, dejará al otro indiferente. Las palabras o imágenes se reducen a trampolines de que el oyente se sirve para tomar un impulso mental. En el primer trabajo surrealista, *Les champs magnétiques*, a lo largo de las páginas agrupadas bajo el epígrafe «Barrières», Soupault y yo desarrollamos un ejercicio de este género, cada uno en el papel de un interlocutor imparcial. Nadie entenderá «Barrières» si no se tiene en cuenta lo que se ha dicho más arriba.

El diálogo surrealista consiste, ¡ay!, en la contigüidad de dos sujetos que *no* dialogan. Todavía peor: separado el lenguaje de su dimensión social, que es la de avenir a dos sujetos entre sí, nos encontramos con que tampoco será necesario al hablante sujetarse a ley alguna, empezando por las de la gramática. ¿Sorprendente? En absoluto. La morfología o la sintaxis constituyen un reflejo de las operaciones que han lugar cuando el pensamiento transita desde una inteligencia a otra. Fulano, al organizar su pensamiento con arreglo a las categorías A, B y C y el modo como estas se relacionan entre sí, logra dos fines a la vez: el de ordenar sus ideas, y el de transmitirlas a mengano, quien descodifica el mensaje que le ha enviado fulano empleando también las categorías A, B y C. Pensar al hilo de la gramática y comunicarse no representan dos actos sucesivos sino un acto único con dos caras, una vuelta al que habla, y otra al que escucha. Pero los surrealistas niegan la dimensión comunicadora del lenguaje: el poeta sería un agente que publica, sin la pretensión de ser entendido, cosas que solo él conoce, o mejor, que solo a él le pasan. El solipsismo y la agramaticalidad, conceptualmente complementarios, acusan un común origen romántico[52]. La teoría bretoniana reduce al absurdo lo que ya había dicho Goethe e insinuado Rousseau.

No es casualidad que la bárbara suspensión del diálogo en que incurrieron muchas vanguardias haya coincidido históricamente con distintas formas de anomia política, entre otras, la crisis del parlamentarismo y del respeto a la ley. El retorno de la democracia tras la derrota del fascismo restauró los usos políticos, aunque no la tendencia hacia la agramaticalidad en el campo de la expresión artística. El éxito tardío de Marcel Duchamp lo demuestra con contundencia dramática. Digo «tardío» porque Duchamp, aunque algo más viejo que Breton, no empezó a ser influyente de verdad hasta pocos años antes de su muerte, ocurrida en 1968. Desde un punto de vista estrictamente archivístico, su legado consiste en una larga sucesión de bromas, juegos y calambures. Esas maniobras laterales darían lugar, andando el tiempo, a un hecho inédito: el arte contemporáneo. Duchamp será recordado sobre todo como inventor

del *readymade*, objeto equívoco que es varias cosas simultáneamente: un artefacto, una ironía dadaísta y una recusación del *métier*, identificado durante siglos con la capacidad técnica de producir objetos bellos. Veamos cómo se produjo, qué visos presentó, el desplante duchampiano.

El caso Duchamp

Marcel Duchamp nació en Blainville-Crevon, Alta Normandía, en 1887. Su carrera artística, medida con arreglo a criterios ortodoxos, fue extraordinariamente corta. En 1911 despachó algunos lienzos de gusto cubista y técnica insegura. Él mismo confesaría más tarde que no dominaba aún la perspectiva ni la colocación de los objetos en el espacio. Al año siguiente pintó «Desnudo bajando una escalera n.º 2», lienzo que evoca el movimiento imitando la superposición de fotogramas en una película de baja frecuencia. La tela fue desestimada por el comité de admisión del Salon des Indépendants, accidente ingrato que despertó en Duchamp un encono imborrable hacia el arte y le condujo a abandonar la paleta y los pinceles. Entre 1915 y 1923 se dedica a elaborar «La Mariée mise à nu par ses célibataires, même» («La novia desnudada por sus solteros, incluso»), obra de imposible clasificación. Comprende dos hojas de vidrio de gran tamaño, sobre las que el autor ha impreso figuras y diagramas parecidos a los que anticipan la construcción de una máquina. Muchos calificarían el artefacto de enigmático. El adjetivo, sin embargo, no es exacto. Tomemos como contrapunto la esfinge tebana: las declaraciones de la esfinge son un galimatías, un enredo o laberinto de palabras en las que se cifra una verdad latente. No está acreditado, por el contrario, que el trabajo de Duchamp esconda verdad alguna. De hecho, Duchamp comentó que había realizado «El Gran Vidrio» (título alternativo de «La Mariée») sin una idea previa. A la pregunta de qué significaba «même», repuso que la palabra le atraía por sí misma, como un adverbio o archiadverbio, y que ahí acababa el asunto (esto último entusiasmó a Breton). «El Gran Vidrio» estuvo precedido de muchas notas preparatorias que

Duchamp agrupó finalmente en una caja de cartón conocida como «The Green Box». Presuntamente, estas notas debían contribuir a la comprensión de la obra. Lo que no está claro es qué papel desempeña aquí el concepto «comprensión». Calvin Tomkins, el biógrafo de referencia de Duchamp, comenta que el criterio que inspiró la primera selección («Caja de 1914») es «por entero oscuro». En palabras del artista:

> En lo referente a la «Caja» de 1913-1914 […] pensé menos en una caja que en las notas en sí.
>
> Realicé algunos cálculos, algunas reflexiones, un poco a la buena de Dios. Los fragmentos, a veces, están escritos sobre retazos de papel… Mi intención era que la gente que fuera a ver el «Gran Vidrio» también pudiese consultar los apuntes.

La cita procede de una serie de entrevistas que Duchamp concedió al crítico Pierre Cabanne en 1967. ¿A qué conclusión podemos llegar? A la que ustedes prefieran, que es lo mismo que decir que a ninguna en particular.

La aportación estelar de Duchamp son los *readymades*, objetos del entorno doméstico que el creador propone como obras de arte (un botellero, un perchero, una rueda de bicicleta). Duchamp generó el primer *readymade* en 1913, dos años antes de embarcarse a los Estados Unidos para eludir su incorporación a filas. El más famoso es, probablemente, *Fountain*, un urinario corriente y moliente que intentó exponer en 1917 en la Armory Show. No fue admitido y se extravió. Las «Fuentes» que ahora se pueden ver en los museos son réplicas exactas del urinario primitivo, adquirido en una tienda de fontanería de la Quinta Avenida de Nueva York. El toque está en que la irrupción intempestiva del adminículo en un contexto definido por la idea de mérito artístico (belleza, *bravura*, sensibilidad) origine un oxímoron y la ceremonia estética colapse, como colapsaría un intercambio monetario si yo, en vez de entregar un billete legal de un dólar a una cajera en el supermercado, garabateara en la hoja de un bloc la cara de Washington y pretendiese saldar mi deuda con la contrahechura absurda. Es la naturaleza intrusa, extemporánea, del *readymade* lo que dota a este de sentido. El objeto en sí carece de

proyección expresiva. Lo corrobora la anécdota siguiente, relatada por Duchamp en 1966 durante una entrevista con R. Kitaj, R. Hamilton, R. Melville y David Sylvester. En 1916, en una exposición colectiva celebrada en Nueva York, Duchamp añadió, a las pinturas que tenía comprometidas con el galerista, dos *readymades* sin etiquetar. Alguien los colocó cerca de una percha para colgar sombreros que había a la entrada. ¿Qué ocurrió a continuación? Que nadie, absolutamente nadie, reparó en ellos.

En resumen, Duchamp inventó un nombre, o averiguó una categoría, para un visaje o garatusa de inequívoco sabor dadaísta. La pregunta: «¿Qué ha *dicho* el pintor?», marra la diana. Lo que hay que preguntarse es qué ha *hecho,* y lo que ha hecho es provocar una disonancia insoportable entre la cosa que vemos y la que esperábamos ver. Duchamp agregaría, a la ceremonia nuclear dadaísta, un enjambre de argumentos pseudoteóricos, aderezados con ajilimójilis de procedencia varia[53]. Aunque pobrísimos de contenido, han ejercido una influencia extraordinaria sobre el arte como práctica, concepción y negocio, y no queda más remedio que dispensarles cierta atención.

Destaco la más célebre de las doctrinas duchampianas. De acuerdo con ella el artista puede, mediante un ucase de la voluntad, igualar un trasto casual con un *chef-d'oeuvre*. Duchamp declaró algo de este tenor tras el incidente de la Armory Show, y Breton canonizó la idea en 1934: «*Readymades*: objetos manufacturados promovidos a la dignidad de obras de arte por una decisión del artista». ¿Hemos de entender que, gracias a un conato mental del artista, un botellero o un urinario pueden *mudar de naturaleza* y convertirse en el equivalente de «La Gioconda»? ¿Se está invocando, o fingiendo que se invoca, la *creatio ex nihilo*? Quizá. Aunque la tesis es grotesca, no diverge de muchas cosas que ya habían sostenido los futuristas. Pero todo esto importa menos que el hecho de que la obra ha sido radicalmente desagregada de su dimensión material. Los *readymades* «trascienden» la forma, no porque sean informes (un botellero afecta la apariencia de un tronco de cono con púas; una rueda de bicicleta, la de un círculo con los radios perfectamente

marcados), sino porque su impacto sobre el espectador no debe nada a las cualidades plásticas de la obra. En el supuesto, claro, de que quepa hablar de una obra. Al pintor artesano, al de la tradición, Duchamp opuso el «pintor intelectual». Duchamp sería un pintor intelectual, un pintor que, en vez de pintar, excogita trucos, situaciones o escenografías escandalosas. Todo ello a medias o según se mire. El tinglado no daba para mucho y Duchamp no renunció, venido el caso, a enunciaciones más convencionales. Una muestra: en el curso de un coloquio celebrado el 13 de mayo de 1960 («Should the artist go to college?», Hempstead, Long Island), aseveró: «Yo creo que el Artista contemporáneo tiene, más que nunca, una misión pararreligiosa que llevar a cabo: mantener encendida la llama de una visión interior que *la obra de arte* traduce fielmente para el profano» (cursivas mías). Duchamp está tirando aquí del fondo de armario surrealista. ¿Hemos de tomarlo al pie de la letra? No, porque hablar de un sistema duchampiano de ideas son ganas de perder el tiempo. Duchamp no fue, ni un pintor, ni un filósofo, ni un intelectual. Fue un personaje, y como tal hay que abordarlo.

La *creatio ex nihilo* vuelve a campear en una teoría análoga a la anterior, solo que con los términos conmutados. El normando compendió bien su posición en el siguiente aforismo: «Ce sont les regardeurs qui font les tableaux», a saber, es el que mira, el que realmente pinta el cuadro. Raramente formuló Duchamp esta tesis con la crudeza con que aquí se expone. Por lo común, prefirió señalar que los artistas no son los mejor situados para interpretar su propia obra. No se le puede quitar la razón a Duchamp, ni negar que los significados, estéticos o de cualquier otra índole, son hechos complejos en cuya construcción intervienen dos partes: el emisor y el receptor. Ahora bien, media una distancia gigantesca entre reconocer esta circunstancia y asimilar el valor de una obra al que arbitrariamente quiera atribuirle el que la contempla. El caso es que Duchamp aseveró *también* lo segundo, o, por lo menos, lo dejó entrever. En consecuencia, ha sido fuerte la tendencia de sus seguidores a representarse el hecho artístico como un epifenómeno que se origina en la mente del intérprete. Viene aquí a cuento la

teoría desarrollada por Breton en *Les champs magnétiques*. Para Breton, ya se ha visto, las palabras del poema no se dirigen a nadie. ¿Cómo volver a pegar las piezas del proceso comunicativo que la poética surrealista ha desmontado? No hay manera: el proceso no se puede reconstruir. Por ello es grande la tentación de realojar la experiencia estética centrándola en la otra punta, la que ocupa el receptor. El último *se dice* lo que ya no le dice el poeta. Sustituyamos el poema por la pieza plástica, y nos parecerá natural abrazar la teoría bis de Duchamp.

Este esquema invertido adquiere una dimensión imprevista y en absoluto trivial tan pronto entra en escena un nuevo actor: el museo. El museo constituye un correlato o réplica institucional del receptor. A la vez, goza de ascendiente y poder social: la obra, cuando ingresa en el museo, adquiere un nuevo estatus, lo mismo que un trozo de papel al ser autentificado como dinero de curso legal por la autoridad monetaria de un país. Al combinarse la función normativa del museo con la idea de que la obra no es lo que es, sino lo que se quiere que sea, el misterio del *readymade* se disipa y emerge una realidad más bien ramplona: la del éxito certificable. El botellero se transmuta en un *chef-d'oeuvre*… si el artista convence a una galería famosa para que le sea reconocida la condición de tal. Numerosísimas observaciones de Duchamp abonan esta interpretación. Exculpo de semejantes cavilaciones, un sí es no es cínicas, a Breton, mucho más próximo que Duchamp a los delirios del futurismo.

Se presenta, no obstante, una dificultad: no cuadra con el concepto que se tiene del museo la tesis de que este genera valor o lo destruye admitiendo caprichosamente unas cosas y rechazando otras. El museo se ha definido siempre a sí mismo como un depósito de objetos *intrínsecamente* bellos, memorables o interesantes. En dicha categoría entrarían «Las meninas» o la «Mona Lisa». Es posible estirar el concepto y añadir que las estrategias en que se emplean los artistas rompedores, empezando por los que fabrican *readymades* y acabando donde cada cual lo estime oportuno, son también, a su manera, interesantes, si no por su belleza, sí por la novedad de la apuesta. A inventariar esas apuestas estaría destinado

el museo de… *arte contemporáneo*. La idea puede antojársenos más o menos traída por los pelos, pero tiene sentido. Lo que no tiene ningún sentido, ninguno en absoluto, es preservar el museo en su acepción canónica a la vez que se afirma que el valor del objeto que en él se exhibe surge *ex post,* esto es, porque lo acredita como valioso la institución museística. Esto es estúpido, ya que, a la pregunta de por qué el museo ha escogido la obra X, no añade nada contestar que la ha escogido… porque la ha escogido. Finalmente se optó por encender una vela a Dios y otra al diablo. Siguió considerándose que el autor existía, aunque, en puridad, hubiese dejado de existir. El creador como una presencia oscura, subversiva, formidable, la representación, en fin, romántica del artista, se yuxtapuso inconsistentemente a la doctrina de que la historia del arte es una superchería autoritaria y que la eminencia artística puede decretarse a voluntad. El proceso, en conjunto, fue un caos, como necesariamente había de ocurrir dados los principios contradictorios que lo alimentaban. Tras una serie de carambolas la autoría real terminó por recaer en especialistas en sacarle punta al objeto infinitamente anfibológico en que se había convertido el ítem (*readymade*, instalación) rubricado por el artista. Estoy hablando de los directores de centros de arte y los comisarios, y, en menor medida, de los críticos, una figura menguante dentro del panorama actual. Son los expertos en acuñar adjetivos y etiquetas los que ponen nota a las obras, declarándolas acordes o no con las consignas que en un momento dado fijan los órdenes de prelación y las jerarquías. De aquí se deriva el llamado «sistema del arte», en que nada es como se dice: no solo convive la imagen del artista genesíaco y ferozmente independiente con el metimiento abrumador de los intermediarios, no solo la devaluación material de la obra con la persistencia del museo, sino que la subversión sistemática, lema y *mot d'ordre* de los artistas contemporáneos, se rige por consignas cocinadas en los despachos.

Duchamp no fue ajeno a este desarrollo infeliz. El pintor, recluido durante años en una soledad eremítica (en puridad, su única ocupación constante fue el ajedrez), blandeó a lo último: toleró miniaturizaciones de sus *readymades*, firmó unos productos sí y

otros no, chalaneó con las instituciones. Los surrealistas afearon estos desfallecimientos, punto que Otto Hahn trae a colación en una entrevista de 1966. Duchamp, por lo común imperturbable, se descompuso: «¡Ah! ¿Se quejan, gimen? Me los figuro diciendo: ¡es abominable, una infamia, una vergüenza! Les hubiera encantado encerrarme en una categoría, una fórmula. Pero eso no vale para mí. ¿No están contentos? Me la trae floja. ¡Mierda!». No creo que haya que tomarse los trapicheos crepusculares de Duchamp por lo trágico. Lo significativo es que desde muy pronto jugó, y no a ratos sino tenazmente, con la idea de que su no-obra adquiriese valor al ser recibida en el espacio sacral cuya expresión por antonomasia es el Louvre[54]. Lo confirma el empeño que puso en que se habilitase en Filadelfia una suerte de santuario-Duchamp, destino y punto de encuentro de sus veneradores. La propia teoría duchampiana del arte parece diseñada con un designio autopromocional: al desplazar el centro de gravedad al acto exegético o interpretativo, nuestro hombre buscó ser importante, no por lo que ostensiblemente había hecho, sino mediante el control de la opinión. Finalmente llegó el pop, o, mejor, el pop relanzó a Duchamp. Rauschenberg y Jasper Johns fueron los primeros en acercarse al artista. Es Warhol, con todo, el que mejor expresa las intuiciones del francés, tras una inevitable puesta al día. Duchamp, en muchos sentidos, fue todavía un hombre antiguo: según corresponde al que ha dado sus primeros vagidos en la atmósfera de las vanguardias históricas, despreció a las masas, lució las galas mercuriales del genio incomprendido y aseguró desdeñar el dinero. En Warhol, el rechazo de la tradición, el populismo y el negocio se alían con desenfado absoluto. Concluiré este capítulo deteniéndome un rato, solo un rato, en Andy Warhol.

Warhol

El mundo de Warhol es celebrativo y banal. Actores famosos y artículos de supermercado protagonizan sus cuadros, resueltos con técnicas que anulan la diferencia entre la obra y el cartel publicitario que la inspiró. Los colores (rosa rododendro, amarillo Nápoles claro,

verde bambú) se atienen escrupulosamente al contorno de las figuras. El palmario arte warholiano no dispensa coartadas a la imaginación, ni autoriza ángulos o interpretaciones alternativas, ni supera ni quiere superar el nivel elocutivo de un cómic. La lata de sopa Campbell, la caja de esponjas Brillo o el rostro de Marilyn Monroe (enumero algunos iconos warholianos famosos) son lo que parecen ser. El instinto metafórico que todavía transmite ciertas vibraciones al arte duchampiano ha desaparecido integralmente. Es como si las imágenes que hemos acumulado tras vivaquear en el supermercado o el comercio de una gasolinera hubieran salido revoloteando de nuestras cabezas para posarse yertas, asombrosamente quietas, en las paredes del museo.

Se percibe en Warhol un no sé qué de funéreo, de embalsamado, a pesar de que su obra imite la policromía con que la industria publicitaria americana inundó el mercado en las décadas de los cincuenta y sesenta. Warhol nos ha legado un documento revelador: *The Philosophy of Andy Warhol (From A to B and Back Again)*. Pat Hackett y Bob Colacello redactaron el libro a partir de comentarios sueltos de Warhol y de entrevistas grabadas. Ambos saben hacer los deberes, y escriben bien escribiendo mal: la dicción elemental, casi infantil, no está exenta de gracia, como no lo están ciertas torpezas deliberadas en el Art Brut de Jean Dubuffet. El texto asume la forma de un diálogo. Se finge una conversación entre la figura principal (*A*, por Andy) y otro interlocutor identificado como *B*. *A* cuenta cosas a *B* y *B* a *A*, y vuelta a empezar. ¿En qué viene a parar todo esto? En nada. Los filósofos han solido hacerse preguntas sobre la nada, o, si se prefiere, la NADA. Pero aquí la nada no es un objeto de reflexión o un motivo especulativo, sino que emana del propio libro. Ese es, justamente, el propósito perseguido, según se anuncia en el capítulo primero («*B* and I»): «Estoy seguro de que si miro en el espejo no veré nada. La gente me dice todo el tiempo que soy un espejo y si un espejo mira a un espejo, ¿qué puede ver? […] Entonces pude comprobar que la existencia es nada y me sentí mejor. Pero todavía me obsesiona la idea de mirar en un espejo y no ver a nadie, no ver nada». Solo en una ocasión, que yo recuerde, el lenguaje se crispa para dibujar, como rindiendo homenaje a los progenitores remotos

del warholismo, una brutalidad dadá. El hecho excepcional ocurre en el capítulo denominado «Tiempo»:

> ¿Por qué la gente gasta tiempo estando triste cuando podría ser feliz? En el Extremo Oriente, paseando por un camino, vi a un montón de gente en plan de fiesta, pero lo que de hecho acababa de pasar es que estaban quemando a una persona. Pero parecían divertidos, cantando y bailando.
>
> Y el otro día estaba en la calle Bowery y un individuo saltó desde la ventana de un hotel de mala muerte y se mató, y se formó un lío de gente alrededor del cuerpo, y un vagabundo se abrió paso y dijo: «¡Menuda comedia!».
>
> No estoy diciendo que tengas que alegrarte cuando alguien se muere, solo que es curioso comprobar que existen casos que demuestran que no es *preciso* entristecerse por eso, porque todo depende de cómo te lo tomes, o de cómo pienses que deberías tomártelo.

El mensaje atroz está dicho en el tono que emplearía una hermana mayor cuando le explica a la menor que debe ponerse pestañas postizas o teñirse el pelo de rojo zanahoria. El conflicto entre el mensaje y la manera de enunciarlo produce una sacudida, un estremecimiento. Inmediatamente después, vuelve la calma. La moda, el maquillaje, los contratiempos domésticos de *A* y sus amigas, la compra de ropa y comida, las tarifas de los taxis neoyorquinos, los programas de televisión, cómo ser sexy y las ventajas y desventajas de serlo, los asuntos, en fin, sobre los que versa el libro, no reclaman denuedos expresivos especiales, y todo va, por así decirlo, sobre ruedas. No se habla casi de arte, o, al hablar de arte, se habla sobre todo de dinero. Lean: «Ser bueno en los negocios es el arte por excelencia. Se decía en la época de los hippies: "El dinero es malo", y "Trabajar es malo". Yo contesto que ganar dinero es arte y trabajar es arte y un buen negocio es la mejor de las artes». Tampoco se habla de libros ni se formulan ideas. La ausencia de pensamiento o de hechos memorables debería haber conferido a la obra un acento costumbrista y amable. Pero no. La vaciedad estupefaciente genera un efecto claustrofóbico. Parece que estuviéramos en una habitación cerrada, sin ventanas ni salidas al exterior. Una luz cenital fija las sombras, y el tiempo se detiene y

no existen el futuro ni el pasado. En el capítulo titulado «Atmósfera», *A* hace una observación que no nos habría sorprendido oír de labios de Duchamp:

> Mi ciudad ideal sería completamente nueva. *Fuera las antigüedades*. Todos los edificios serían nuevos. Los edificios antiguos van contra el orden de las cosas. Tendrían que construirse casas que durasen poco. Y si llegan a los diez años, digo que es el momento de echarlas abajo. A los catorce años como mucho, se levanta otra. Construir y derruir mantendría ocupada a la gente, y no tendríamos el problema del agua que sale con herrumbre por causa de las cañerías viejas.
>
> Roma, Italia, es un buen ejemplo de lo que ocurre cuando los edificios de una ciudad duran demasiado.

Lo siguiente corresponde a otro pasaje del libro, donde se vuelve a negar el tiempo por el procedimiento de rechazar la muerte… rechazando la vida:

> Cuando hoy en día miro a mi alrededor, el anacronismo más grande que veo es el embarazo. Me parece increíble, no puedo, literalmente, llegar a creer que la gente siga embarazándose.

La preñez nos advierte de que somos un accidente biológico, al que seguirá la muerte: por eso es intolerable. Pensemos, por antífrasis, en el episodio bíblico de la Caída. A raíz del tropiezo de la manzana, Adán y Eva fueron arrojados al mundo y los hombres hubieron de resignarse a suplir la inmortalidad perdida persistiendo vicariamente en sus hijos. El remedio fue parcial y pobre, y vino acompañado de grandes sufrimientos: las mujeres solo podrían parir trabajosamente y con dolor. Warhol se rebela contra esta complicación. Su protesta, sin embargo, asume una forma pueril: en una sociedad que ha inventado una vacuna contra el sarampión y otra contra la varicela, no es de recibo, realmente es poco profesional, que los embriones sigan inflando los vientres de las mujeres. A la calamidad bíblica se responde pidiendo la hoja de reclamaciones. Conviene señalar que el comercio carnal y sus consecuencias atarearon igualmente a los futuristas. Pero estos apostaron por lo contrario que Warhol: la reproducción sin amor. La práctica del sexo debería orientarse en

exclusiva al aumento de los hombres y, en particular, de los italianos. Como solución límite está Mafarka, el semidiós conjeturado por Marinetti en una de sus novelas: Mafarka logra generar sin el concurso de una hembra una criatura prodigiosa, mitad hombre y mitad máquina. La receta futurista, lo repito, es inversa a la de Warhol. Con todo, ambas están atravesadas por un mismo principio: el supernaturalismo. El hombre debe estar contra la naturaleza y asimismo sobre la naturaleza, bien reproduciéndose sin necesidad de acoplarse a una mujer, bien impidiendo que el encuentro sea fecundo. ¿Más combinaciones? André Breton propuso una tercera alternativa: el sexo anal. El sexo por retaguardia previene la generación y manumite al hombre y a la mujer de la cadena de causas y efectos a que se hallan sujetos el tigre, la vaca o los no emancipados todavía por la poética surrealista. Estructuras profundas, sistematizadas por la filosofía o el tópico literario, emergen de tarde en tarde a la historia y trazan una figura cuyo contorno varía según el dónde y el cuándo. En Manhattan, hacia mil novecientos sesenta y tantos, las fantasías de los surrealistas o de la secta marinettiana adoptaron una hechura nueva, la que pedían los tiempos. Se habían olvidado el hambre y la violencia y las fiebres puerperales, y el énfasis apocalíptico que todavía informa a los prefascistas o los surrealistas fue sustituido por las facecias de una sociedad democrática y consumista. Existen otros dóndes y otros cuándos. A mí se me ocurren algunos. A usted, lector, seguro que también.

CAPÍTULO 8
LA ALIENACIÓN NECESARIA

Volvamos a *La gaya ciencia* §354. Afirma Nietzsche que hablar con otro equivale a verter un pensamiento en palabras, entiéndase, en las categorías mostrencas que nos dispensa el lenguaje. De ahí que el pensamiento, *en la medida en que sea comunicable*, haya de caber, por definición, en estructuras que yo no pongo sino que han puesto los demás, o, si se quiere, ha puesto la sociedad. La resulta es que fulano no acertará a entablar una conversación con mengano sin traicionar lo que de prístino, auténtico, realmente vivo hay en él. En el capítulo anterior argumenté que estas especies, que el autor de *La gaya ciencia* expone con contundencia pero que él no inaugura, estaban ya presentes en el modo como fue concebido el arte por los románticos. Más tarde los futuristas, los surrealistas y sus émulos contemporáneos transitarían, bajo la influencia directa o indirecta de Nietzsche, hacia posiciones más extremas. En el presente capítulo no cambiaré de registro, aunque sí de escala. Me ocuparé más de la sociabilidad en general que de la forma que esta adopta en el territorio de la expresión artística. Procederé primero por vía adversativa: atacaré puntos de vista que son populares y estimo equivocados. Ello me acercará implícitamente a posiciones filoconservadoras, sin que ello envuelva compromiso alguno con las agendas que los conservadores han defendido desde los medios de comunicación o en campaña electoral. Como ya les consta, el conservadurismo me interesa más por su lado crítico que como toma de posición en la esfera social o política. Mi punto de partida será Sartre. Nadie lee ya a Sartre. Y es pena, porque Sartre resume con mayor claridad que los posestructuralistas la fatuidad que en el curso de los últimos decenios ha venido afligiendo a cierta izquierda. Me asomaré a continuación a dos figuras de formato grande: Hegel

y Wittgenstein. No es contrario a la opinión recibida estimar que el alemán, en su etapa madura, se abrió a ideas de signo conservador. Es más oscura la relación entre Wittgenstein y la teoría social, pero yo aseguraría que la filosofía wittgensteineana del lenguaje intima una visión del hombre o, precisando, del hombre en compañía de otros hombres, radicalmente conservadora. Mucho más conservadora que la de Hegel. Antes de nada, el conservadurismo cogido del revés: la sección siguiente gira en torno de Jean-Paul Sartre, subjetivista, ácrata y enemigo jurado del orden establecido.

El otro como problema

Es posible interpretar la filosofía de Sartre como una larga glosa al fragmento §354 de *La gaya ciencia*. En *El ser y la nada* («La première attitude envers autrui: l'amour, le langage, le masochisme», tercera parte, cap. III) leemos que, a través del lenguaje, «una subjetividad se experimenta como objeto para otro».

También:

> Cada expresión, cada gesto, cada palabra es, para mí, experiencia concreta de la realidad alienante del otro. No es solo el psicópata el que puede decir (como en el caso, por ejemplo, de los delirios de influencia): «Me roban mi pensamiento»[55]. Por el solo hecho de expresarnos estamos dejando que nos roben el pensamiento, puesto que el pensamiento necesita el concurso de una libertad alienante para constituirse como objeto.

Traduzcamos la jerga sartriana a román paladino. En la filosofía de Sartre el otro irrumpe en mi vida como un poder enemigo y ajeno. Me observa, me somete a conceptos, se hace una composición de lugar sobre mí y me cosifica en un doble sentido: soy objeto para el otro y, en tanto que logro hacerme presente el objeto que soy para el otro, también me convierto en un objeto para mí. Esto constituye una novedad, a su manera, un desastre[56]. En efecto, antes de la intervención del otro, yo no era un objeto para mí. No me percibía como algo que ha adquirido los contornos rígidos de una cosa porque el hombre, además de ser lo que provisionalmente es, es

proyecto, y ser proyecto es prepararse a diferir de lo que de momento se es. La frase que con más frecuencia se lee en *El ser y la nada* es «l'homme est ce qu'il n'est pas et il n'est pas ce qu'il est», «el hombre es lo que no es y no es lo que es». El retruécano nos advierte, por medio de una torsión o licencia verbal, de que somos libres. Un reloj de pesas, por ejemplo, no es libre. La constitución del reloj permite predecir cuándo marcará las siete, las nueve o las doce. Podemos incluso imaginar un reloj perfecto cuyas manecillas no serían menos diligentes señalando la hora de aquí a tres siglos que dentro de cinco horas. A fin de describir los estados futuros de ese reloj bastaría conjugar los verbos en tiempo presente: en este instante, pongamos que a las 15 horas, 20 minutos, del 1 de diciembre de 2001, el reloj «está dando» las campanadas correspondientes al final de año de 2129. No están sonando las campanadas, de acuerdo, pero esto es secundario. Al hallarse comprimidos, en el estado actual del reloj, sus estados subsiguientes, el tiempo se congela: todos los momentos coexisten, a la manera en que lo hacen los capítulos recogidos en el índice de un libro. Cambia radicalmente la situación cuando aparece el hombre, ya que, al aparecer el hombre, aparece la libertad. Fulano, en tanto que es libre, decide. A saber, introduce, mediante su libre albedrío, una solución de continuidad absoluta, un *néant* (como diría Sartre), entre su pasado y su porvenir. Esto implica, por supuesto, que la vida del hombre *no* es una sucesión de causas y efectos: ni las circunstancias actuales de fulano son el resultado necesario de sus circunstancias pasadas, ni existe una serie de episodios futuros que *ahora* estemos autorizados a identificar con lo que será la vida de fulano así que transcurran diez minutos o diez años. Que fulano vaya a casarse o permanecer soltero, a luchar por la patria o traicionarla, a ser sacerdote o propugnar la abolición de la Iglesia son hechos, aparte de no consumados, imbuidos de una contingencia integral. Por eso fulano no es lo que es. A la inversa, fulano es lo que no es: lo que es hoy no quita para que mañana sea lo contrario. Las dos cláusulas del retruécano vienen a decir lo mismo, a saber, que el sujeto nunca coincide con la definición en que intentamos atraparlo. El misterioso abracadabra sartriano pierde

su aura y su apremio metafísicos cuando la idea que hay detrás se expresa más a la pata la llana. Lo demuestra esta versión alternativa, invocada por nuestro autor en otra parte del libro («Le pour-soi et l'être de la valeur», segunda parte, cap. I): «La realidad humana, al emerger a la existencia, se aprehende a sí misma como algo incompleto. […] La realidad humana es un desbordamiento constante hacia una coincidencia consigo misma que jamás tiene lugar».

El hombre desea, el hombre abriga ilusiones y cultiva proyectos, y esto que el hombre desea, esperanzadamente imagina o planea, lo coloca más allá de su situación actual, de lo que los otros llamarían su situación «objetiva». ¿Conformes? De momento, sí. Pero el mensaje de Sartre es más radical. A diferencia del joven rural que no quiere seguir montado sobre un tractor, o de la muchacha que no se resigna a ser solo esposa y madre, o del obrero sin cualificar que aspira a mejorar su situación, al revés, en una palabra, de quienes imputan su sumisión a circunstancias de la vida social y su manumisión a oportunidades que también ofrece la sociedad (emigración a la ciudad, una oposición, unos cursos de FP), el sujeto sartriano se halla «condenado a ser libre» (oxímoron célebre del autor), lo que significa que estará traicionando su vocación oriunda de hombre si no rechaza la realidad social como quiera que esta se manifieste: ya a través de las instituciones, ya de las costumbres, ya del lenguaje que los demás hablan. Todas estas cosas valen, en el fondo, por *autrui*, por el otro: representan fuerzas exteriores que nos niegan la libertad, que nos uncen a estereotipos en los que no podremos reconocernos sin dejar de ser eso, nosotros. En esta coyuntura cobra relieve otro concepto sartriano, el de «salaud». Un «salaud», es decir, «un cerdo», es el que ha renunciado a su libertad: se ha mudado en cosa por el procedimiento de contemplarse desde las categorías que le propone su entorno familiar o profesional. Sartre, por cierto, fue un maestro en el arte de reproducir la «langue de bois» de la burguesía francesa, con sus frases hechas, su gramática bien peinada, su verbo predecible. Existe un capítulo memorable de *La náusea* en que Antoine Roquentin, el protagonista, visita el museo de Bouville, topónimo

literario de La Rochelle, una ciudad en la que Sartre trabajó unos años como profesor de instituto. Roquentin describe a los efigiados en el salón de honor del museo (todos ellos miembros importantes de la oligarquía local) en el idioma que ellos emplearían para retratarse a sí mismos. Finalmente, Roquentin recupera su propio timbre de voz, una voz que es también la de Sartre, y despide así a los estafermos que cuelgan de las paredes museales: «Adiós, bellos lises, tan impecables en vuestros pequeños santuarios pintados, adiós, bellos lises, nuestro orgullo y nuestra razón de ser, ¡adiós, cerdos!».

Sartre se alineó sistemáticamente con los proscritos y desheredados, hecho por entero entendible dada su hostilidad a las clases instaladas. Era, además, un hombre de izquierdas. Lo normal, lo esperable, es que hubiese abrazado un programa revolucionario. Resulta tentador comparar a Sartre con Marcuse. El último, a la conclusión de *El hombre unidimensional*, una obra escrita en 1964, toca a rebato para que, bajo la tutela del intelectual, se levanten contra el orden capitalista los «parias y los marginados, los explotados y perseguidos de otras razas». En 1952, en *Genet, comédien et martyr*, Sartre había invocado como contrafigura de los *salauds* a «los productos de desecho y desasimilación: los niños abandonados, los "pobres", los burgueses fracasados, el *lumpenproletariat*, los desclasados de una especie u otra, en una palabra, todos los miserables». El paralelo entre los dos autores, sin embargo, es artificial. La intención de Marcuse, que ya no cree en el potencial revolucionario del proletariado industrial, es reclutar mano de obra para la construcción de la sociedad futura.

No sucede lo mismo con Sartre. Los expósitos sartrianos no integran una vanguardia ni anuncian un orden nuevo. Ni el Autodidacta después de su caída, ni Genet, ni la *putain respectueuse* (con ese mote tituló el francés un breve drama dado a la luz a mitad de los cuarenta), ni la Inés de *Huis Clos*, dura, lesbiana y rebelde, se han propuesto cambiar el mundo. Sartre los trae a escena porque quiere arremeter contra la sociedad que existe, no porque pretenda orientarnos hacia una sociedad alternativa o mejor. ¿Sorprendente? Si bien se mira, no. Un *sistema* de valores nuevos, por nuevos que

estos fueran, pondría condiciones a la libertad, y la libertad, para Sartre, no puede condicionarse sin que deje de ser libertad. El pensamiento de Sartre, en definitiva, no asume, no puede asumir, un sesgo político en la acepción convencional de la palabra. Las agendas, los proyectos, los planes, no cuadran con una filosofía de inspiración o vocación anarcoides. La complicidad de Sartre con el estalinismo, tan penosa, tan torpe como la de la mayoría de los intelectuales que sentaban cátedra en los cafés de Saint-Germain-des-Prés después de la Segunda Guerra, es fruto de las circunstancias y por entero contrario al ethos de *La náusea* o a la metafísica de *El ser y la nada*.

No solo exalta Sartre al individuo por encima de las instituciones; también lo sitúa más allá de la naturaleza. El documento de referencia es «La liberté cartésienne», un ensayo de 1946. Descartes, es oportuno precisarlo, cultivó un voluntarismo teológico extremo. Que dos más tres son cinco; que los ángulos de un triángulo rectángulo suman ciento ochenta grados; que dos rectas solo se cortan en un punto son verdades eternas… porque así lo ha querido Dios. Si Dios no hubiese podido querer lo contrario, no sería el ser todopoderoso que resulta que es. Sartre recoge este popurrí y reformula a Descartes en los términos de su propio pensamiento, cocinando o componiendo un potaje, una *concoction*, de no fácil digestión. Primero, glosa la tesis cartesiana de que somos libres en tanto en cuanto podemos negar el Bien y la Verdad, incluso cuando ambos nos constan como tales. A continuación, mantiene que Descartes destacó el lado negativo de la libertad humana y no su dimensión creadora o generadora porque no quería equiparar al hombre con Dios, audacia que en aquellos tiempos habría dado con él en manos del verdugo. Finalmente propone un cartesianismo sin complejos: si el hombre ha sido creado a semejanza de Dios, la voluntad humana debería estar adornada por atributos no disonantes de los divinos. Dando otra vuelta de tuerca: Dios sobra y su sitio ha de ser ocupado por el hombre (véase Papini, cap. 6). Reproduzco algunos fragmentos del ensayo especialmente significativos:

> Descartes ha comprendido perfectamente que el concepto de libertad encerraba la exigencia de una autonomía absoluta, que un acto libre constituía un hecho absolutamente nuevo cuyo germen no podía estar contenido en un estado anterior del mundo, y que, por consiguiente, libertad y creación eran lo mismo. La libertad de Dios, aunque similar a la del hombre, pierde el carácter negativo que la acompañaba bajo su envoltorio humano y se convierte en pura productividad, en el acto extratemporal y eterno por el que Dios hace que haya un mundo, un Bien y unas verdades eternas. A partir de aquí será menester indagar, en las profundidades del acto libre, la raíz de la Razón; *la libertad es el fundamento de la verdad,* y la rigurosa necesidad que afecta al orden de la verdad se levanta asimismo sobre la contingencia absoluta del acto libre creador (cursivas mías).

Más abajo:

> En Dios la voluntad y la intuición están confundidas, la conciencia divina resulta ser a la vez constituyente y contemplativa. Igualmente, Dios ha inventado el Bien; no se inclina, inducido por su perfección, a decidir lo mejor, sino que aquello que ha decidido es, por efecto de su propia decisión, absolutamente bueno.

Y concluye:

> Poco importa que [Descartes] haya hipostasiado en Dios esta libertad original y *constituyente* cuya existencia infinita ha identificado a través del propio *cogito*: lo que tenemos al cabo, es que un formidable poder de afirmación divina y humana recorre e inspira su universo. Harán falta dos siglos de crisis (crisis de la Fe, crisis de la *Ciencia*), para que el hombre recupere esta libertad creadora que Descartes ha delegado en Dios y empiece a perfilarse esta verdad, base esencial del humanismo: *el hombre es el ser cuya aparición provoca que exista un mundo* (cursivas mías).

He subrayado la última frase porque se repite con frecuencia en *El ser y la nada*. Y he hecho otro tanto con la palabra «Ciencia» para que se vea que los fueros de la libertad humana, en Sartre, han de prevalecer sobre la necesidad natural. En efecto, observa Sartre en una nota al pie: «La naturaleza no es, por lo demás, sino exterioridad, y, en consecuencia, negación radical de la persona». Enunciado a la conversa: la persona tiene que manumitirse de la

naturaleza para ser persona, o, lo que es lo mismo, para ser libre. La naturaleza opera de nuevo aquí como una sinécdoque que designa, indiferentemente, a las instituciones, a *autrui*, al lenguaje o a lo que se ponga por delante. A fuer de libre, y a semejanza del Dios de Descartes, el hombre no debe dejarse condicionar por límite alguno. Por eso el hombre, según lo contempla Sartre, presenta un cariz esencialmente anómico, es decir, contrario a su inserción en formas de vida sujetas a las costumbres y la ley, incluida la de la gravitación universal[57].

En su larga semblanza de Jean Genet (véase más arriba), Sartre aborda esta misma cuestión desde un punto de vista más literario que teológico. Genet, homosexual, exprostituto, ladrón y expresidiario, amén de novelista y dramaturgo, le venía a Sartre de perlas para especular sobre la naturaleza opresiva y criminal de la sociedad burguesa. En realidad, el criminal no es Genet, sino la sociedad que lo ha generado, o mejor, ha intentado generarlo, ya que, felizmente, Genet se ha salvado: tras romper la monstruosa ortopedia en que querían encerrarlo los *salauds*, se ha puesto a volar, sartrianamente, por su cuenta.

El libro recupera, en clave pseudobiográfica, los motivos centrales de *El ser y la nada*. En particular se aborda un extremo sobre el que me importa volver, porque es importante. Líneas atrás, afirmé que, según Sartre, el otro me objetiva, en un doble sentido: me convierte en un objeto para él, y en un objeto para mí. A la vez, Sartre asevera en *El ser y la nada* que yo no puedo convertirme en un objeto para mí. Esta afirmación brota de su tesis más general sobre la naturaleza del Yo: el Yo es libre y no puede someterse a conceptos, esto es, no existe una perspectiva interna desde la cual el Yo pueda ser aprehendido como uno de los muchos ítems que caen bajo A, siendo A un concepto cualquiera. El caso, sin embargo, es que el otro se apodera de mí, no solo interpretándome, sino forzándo*me* a caber en su interpretación. El resultado, es que *también yo* concluyo por percibirme como objeto. Yo no seré un objeto para mí, si soy libre. Pero solo si soy libre: dejar de ser libre equivale, para el sujeto, a verse como objeto. Esa es la esencia de la

alienación: eso es lo que pasa cuando la conciencia del agente se rinde a la presión enemiga del otro. En las mismas está el Genet que todavía no se ha redimido y que acepta las etiquetas infamantes con que lo abruman los *salauds*: la de ladrón, la de niño del que no se puede hacer carrera, la de carne de presidio. Leamos: «[el niño Genet] afirma la prioridad del objeto que él es para los demás sobre el sujeto que él es para sí; por tanto, sin cobrar conciencia cabal de ello, juzga que la apariencia (lo que él es para ellos) es la realidad y que la realidad (lo que él es para sí) no es sino la apariencia».

Bien, claro como el agua. Se comprueba de añadidura que nuestro hombre se apoya en el fondo en un esquema extraordinariamente simple: lo que yo soy *de mí para mí* es lo real, y lo que otros piensan de mí, o, si quieren, mi proyección social, es secundario, adventicio, irreal. Cuando lo adventicio desaloja a lo real, yo me convierto en un *objeto*… para mí. Surge a partir de aquí una pregunta evidente: si resulta que el *pour soi* es lo real, y mi proyección social es irreal, ¿tendré que concluir que es falso, amén de degradante, todo lo que sobre mí aprendo de los demás? ¿Nos encontramos al cabo con que el *input* constituido por las opiniones vertidas sobre mí desde fuera no puede contribuir a la construcción o formación de nada que pueda llamar *genuinamente* mío? ¿Me coloca lo último en la disyuntiva de ser auténtico y por tanto libre, o de *alienarme* en los otros? En definitiva, sí. El contraste, no obstante, no aguanta un instante la prueba del algodón. Abandonando ya el recinto escueto de la filosofía sartriana, contrastemos al «hombre interior» (un sintagma que no gusta a Sartre) con el hombre exterior. Un repaso somerísimo a nuestra vida psíquica revela que el hombre interior no se opone sin más al hombre exterior, sino que ambos se encuentran inextricablemente entreverados. Consideremos, por ejemplo, las diversas maneras en que un sujeto X puede faltar a la verdad cuando se dirige a quienes lo rodean. En ocasiones, X incurre en la mentira deliberada: dice sentir lo que *sabe* que no siente. Pero existen zonas grises, sin un color definido. Es posible sostener que X no ha dicho lo que sentía porque *no sabía cómo decirlo*. Mejor todavía: las palabras mal usadas revelan en él una confusión genuina sobre la naturaleza de

sus sentimientos. De hecho, uno consigue saber lo que realmente siente a través de sus interlocutores. Según reaccionen los últimos a lo que acaba de decir, el sujeto va afinando sus palabras, unas palabras que no son suyas sino de todos, y por esta vía aprende, simultáneamente, a decir la verdad y a sentirla. Otro tanto ocurre en la esfera de las acciones no locutivas. Reparemos en especies como «amar». No sabe uno que ama, como sabe que se ha colado en el metro saltando por encima de los tornos que hay a la entrada. En rigor, saber o sentir que se ama exige una capacidad de discriminación solo asequible a quien ha presenciado cómo se enamoraban sus amigos o ha seguido con atención los lances amorosos de los héroes de novela o de película. Uno sabe que ama cuando, en materia de amor, es *como* sus amigos enamorados o sus colegas enamorados o los héroes de novela enamorados, es decir, cuando, al juzgarse a sí mismo, no se juzga de forma distinta que a los otros. Si resulta que sí se juzga de forma distinta que a los otros siendo de hecho como los otros, o se juzga como juzgaría a los otros aunque no esté en la misma situación que los otros, diremos que se equivoca sobre sí mismo.

No acaba aquí el asunto. Con frecuencia, el falso enamorado se *cree* enamorado: y este sentimiento también es real. ¿Cómo calificamos al que, no estando enamorado, cree estarlo? ¿Como un tontaina? ¿Como alguien que no comprende sus sentimientos? ¿Como un narcisista más atento a los requilorios del amor que al amor mismo? Ninguna alternativa es excluible en principio. En el fondo, la disyuntiva amor/no amor no atrapa la tesitura moral de nuestro hombre. Y no tanto porque el amor sea esencialmente equívoco, que también, sino porque, al revés que la urgencia sexual, la ictericia o el pánico, el amor no se reduce a ser un *factum*: es, a la vez, una categoría a la que el sujeto se acoge, exponiéndose a los errores que también puede cometer el que opta a ser miembro de un club sin reunir los requisitos sociales exigibles, o profesa como sacerdote sin estar preparado para abrazar la pobreza y la castidad, o inicia una carrera artística pensando que sus prioridades son las que más tarde comprueba que no son. Ninguno de estos hechos, de índole personal y al tiempo social, se pueden comprender adoptando

solo la perspectiva interna del afectado. La vida es más complicada, y la mayor parte de las emociones obedecen a una lógica aferente además de eferente: las pasiones, incluso aquellas que la literatura romántica apellidaría como fatales, se robustecen al calor de fantasías y en gran medida están copiadas de otras pasiones, lo advierta o no el apasionado. Objetivarse uno mismo adoptando vicariamente la posición del otro, es decir, socializarse, es inherente a la vida mental[58]. Se objetivan el artista, el ciudadano, el padre, la madre, el hijo, el amante, el héroe de la patria y el traidor a la patria. La libertad, según Sartre la entiende, es una quimera. No existen los espíritus libres sartrianos, y no porque, ¡ay!, tiremos todos a encogidos y un poco *salauds*. No existen, porque la teoría sartriana está mal planteada: es inútil, es infantil, trasladar al hombre la autosuficiencia que la teología atribuye a Dios. Cabe expresar lo mismo en términos más abstractos: la alienación, en el hombre, es necesaria. Y no como una fase de tránsito hacia formas de ser más plenas (esa sería la posición de un Hegel o un Marx), sino que es necesaria en sí misma. Un hombre no puede abolir su intrínseca alienación porque entonces dejaría de ser hombre. Así que podríamos afirmar: humanizarse implica alienarse, de una u otra forma. Qué tenga que ver esto con el conservadurismo, lo comprobaremos de aquí a no mucho.

Vida moral y alienación

Comienzo con un ejemplo trivial: para jugar al fútbol es preciso que nos alienemos, esto es, que nos concibamos como ítems dentro de un mundo definido por las reglas futbolísticas. El jugador de fútbol no se limita, de otro lado, a simplificarse a sí mismo. Simplifica igualmente a los otros jugadores, que se le aparecerán bajo la figura de rivales o compañeros de equipo. Lo que vale para el fútbol, vale, *mutatis mutandis,* para el ajedrez o cualquier otro deporte: el agente abstrae de sí lo que no guarda conexión con la actividad que está desarrollando.

El segundo ejemplo nos viene dado por la profesión docente. Impartir clase no equivale a despachar el asunto que fuere hablando con un amigo. Mientras que los amigos se tratan como iguales, alumno y docente se reconocen como desiguales: uno, el docente, supuestamente sabe, mientras que el discente no sabe. Dejemos a un lado materias meramente opinables (¿existe Dios?, ¿qué hay que ser en la vida?, ¿qué importancia tiene el dinero?), y vayamos a lo que no admite duda: la conjugación de los verbos irregulares, el principio de Arquímedes, la definición de los números irracionales. Cuando uno sabe y el otro no, es decir, cuando la relación entre las dos partes es asimétrica, resultará deseable, será inevitable incluso, que también sean asimétricas las actitudes. Maestro y alumno habrán de subrogarse en categorías actorales que no podrán vulnerar sin que se resienta el proceso de aprendizaje. No significa esto que ser alumno equivalga a reproducir ciertas formas exteriores, o que ser profesor se restrinja a hacer los visajes de un presunto profesor. Detrás de la máscara hay un individuo. El alumno que finge atención, incluso devoción, pero que no expresa sus dudas al profesor, se habrá refugiado en su papel subalterno para dispensarse de la obligación de pensar; y el profesor que abusa de su autoridad para imponer como un trágala lo que es susceptible de ser explicado y entendido, no será un profesor cabal sino un dómine de palo y tentetieso. La alienación, por tanto, no suprime la libertad. Dibuja el contexto en que la libertad se ejerce.

El tercer ejemplo nos conduce a aguas más profundas: la teología moral, uno de los conductos por los que, a lo largo de los siglos XVI y XVII, la ley se abrió paso en las conciencias. Es difícil, para nosotros, separar la teología moral del retrato que de ella se hace en *Lettres ècrites à un provincial*, un libro que Pascal redactó por encargo de los jansenistas contra los jesuitas. *Lettres ècrites à un provincial* es un prodigio de estilo y de elegancia argumentativa. Pero integra un documento de parte y no debe ser confundido con la verdad. De hecho, el mundo de la casuística obedece a una lógica que no es en absoluto arbitraria. ¿Cómo contamina la ley a la conciencia, es decir, cómo adopta la última un formato jurídico? Pensemos en el tipo de individuo que Igor Sosa investiga en *El noble atribulado*, un muy

notable libro donde asistimos a los forcejeos y tiras y aflojas que el penitente encopetado mantenía con su confesor en la España de los Austrias. Ese noble con la conciencia *troublée* se enfrentaba a una jungla de fueros jurídicos objetivos: el derecho natural, el divino, el derecho canónico, la ley civil, más las tablas de la ley o los siete pecados capitales, más patatín y patatán. De aquí surtía, como de una capa freática, orden social, un orden que el proceso confesional venía a ratificar según un patrón que se hizo más sistemático y también más frecuente tras el Concilio de Trento. El punto, ¡cuidado!, no era la infracción de la ley en sí; lo importante era saber si se había pecado, esto es, se había faltado al Señor. Apoyándose en los fueros legales, el confesor ayudaba al penitente a evaluar, desde el punto de vista de la moral y de la fe, conductas en principio equívocas. Faltaba más, el proceso estuvo expuesto a corruptelas múltiples, como siempre sucede cuando se ventilan intereses materiales (el penitente que se declaraba en falta estaba obligado a la restitución de los bienes o ganancias que ilegítimamente había retenido para sí, o había de reconsiderar la validez de un contrato, o redactar por segunda vez un testamento).

Rayó a menudo en lo escandaloso la aplicación que se dio a la doctrina probabilista, la cual autorizaba al penitente a acogerse a un parecer que le resultara especialmente favorable, aunque no fuera el único ni el más seguido dentro de la teología moral. Pascal, en su diatriba, documenta casos que mueven al pasmo. Pese a todo, estos usos penitenciales encerraban, en su núcleo o centro, elementos que no repugnan a la razón ni al sentido común. Cabría resumir así la situación de un penitente hipotético al que llamaré «X»: X, que no sabe todavía si ha pecado, reclama la ayuda del confesor para ponerse en claro sobre qué ha hecho en realidad. Y para este fin se vale de la ley, en la acepción comprehensiva que acabo de señalar: a través de la tipificación jurídica del acto sacará conclusiones a las que no habría podido llegar reposando solo en sus intuiciones éticas directas. La ley operaba, no como un *Ersatz* de la conciencia, sino como lo que los matemáticos llaman un «modelo»: al interpretar el contencioso moral en términos jurídicos, cobraban relieve relaciones y circunstancias difíciles de identificar si se fía todo a la

introspección. Vayamos a un ejemplo de modelización contemporáneo: imaginemos que se celebran unas elecciones, y que ningún partido acaba de gustarme. La oferta política, sin embargo, es la que es. De modo que, siguiendo el consejo de Indro Montanelli cuando recomendó a los italianos que votaran a la corrupta Democracia Cristiana, me tapo la nariz y deslizo la papeleta en favor de las siglas que considero menos contrarias a los intereses generales. ¿Asunto concluido? ¡Ay, surge una cuestión! Y es que soy propietario, y el partido por el que he votado es a la vez el partido que me dispensará un trato fiscal más ventajoso. ¿Puedo estar seguro de que mi voto obedece a las virtuosas razones que he decidido darme, o quizá hay otras, menos justificables, que yo ignoro o quizá no me atrevo a reconocer? ¿Cómo diferenciar, además, lo primero de lo segundo? ¿Cómo distinguir entre una razón que se me escapa y una razón que me oculto? ¿Qué actitud, en definitiva, conviene que adopte frente a *mí mismo*?

Colocarse uno frente a sí mismo, nótese bien, se parece bastante a tratarse uno a sí mismo como si fuera un tercero. Y tratarse uno como si fuera un tercero implica adoptar la perspectiva, el aparato de dudas y legítimas sospechas, de que nos valemos al juzgar a los demás. Lo más común, en materia política, es salir de la perplejidad atendiendo a lo que dictamina una autoridad superior. «Superior» significa, aquí, «superior a mí». Esa autoridad sabe lo que yo no sé; no terminaré de saber qué es lo que sé hasta que la autoridad me comunique qué es preciso que sepa. Dicho de otra manera, me alieno: me quito para que se ponga el otro. El sectario, el fanático, se subrogan en terceros. Su partido de siempre, los lugares comunes predominantes en su medio, el diario que devotamente leen a la hora del desayuno, las soflamas de un salvador de la patria, las alocuciones de un predicador desde el púlpito, evitan la complicación de pensar por cuenta propia. Es preciso advertir, no obstante, que hurtarse a estas formas crudas de alienación no implica que uno pueda recuperarse a sí mismo al modo en que nos viene sugerido por Sartre. Los recados del corazón son ambiguos; nos asomamos al brocal de la conciencia para mirar lo que hay dentro, y todo es turbio. He votado al partido C… pero no estoy seguro de que haya

votado a ese partido por los motivos que provisionalmente enumero de mí para mí. Y me exploro, procurando cuadrar mi situación en presencia de un público virtual. Trazar una raya entre lo exterior a mí y lo interior, entre lo que soy y lo que mis amigos o las personas que respeto estiman que soy, distinguir, en fin, entre lo público y lo privado, es intento vano, como ya he sostenido en el epígrafe anterior. Los descubrimientos de la conciencia son a modo de cristalizaciones que se verifican al interactuar un sujeto con otros sujetos. Por eso los datos de la conciencia son un producto, y no un hecho primario. Por eso no es posible conocerse sin alienarse, esto es, sin convertirse en objeto para otro sujeto y para uno mismo.

No se le habrá ocultado al lector lo que a continuación voy a decir: para los conservadores, alienarse resulta menos agraviante que para otras denominaciones de la fauna moral humana. No significa lo último que el individuo conservador acuse un grado mayor de alienación que el no conservador, puesto que la alienación no se escoge, sino que necesariamente se padece. El mensaje es otro, a saber, que el individuo de ideas y actitudes conservadoras asumirá con naturalidad el hecho de que su definición le viene dada en proporción importante desde fuera. El motivo fue expuesto con buen tino por Burke en su panfleto antirrevolucionario: el conservador se entrega alegre, por lo común inconscientemente, a la sensación de que forma un continuum con la familia, la patria, el idioma que en su patria se habla o el tropel de acontecimientos que, abreviando, llamamos «pasado». El conservador no protesta, ni moral, ni sentimental, ni ideológicamente, contra la pérdida parcial de sí, contra el desapoderamiento, que la vinculación a estas realidades supone. Poco después de Burke, el principio conservador sería formulado en sede metafísica por un alemán profundo y fantasioso: Hegel.

El precedente hegeliano

Hegel fue un conservador raro, o, mejor, irregular. A diferencia de Burke o del conde De Maistre, no mostró esquivez alguna hacia la

Razón. Para ser exactos, la convirtió en clave o cifra de la Historia, la cual se va desplegando en conformidad a las previsiones y movimientos del Espíritu. Hegel es verboso, reiterativo, oscuro y con frecuencia exasperante. Esto sentado, hay que agregar que de pronto se empina sobre la punta de los pies, toma impulso, y clava el estoque hasta la bola. Citaré no más que tres secciones de la *Filosofía del Derecho*, una obra tardía y de interpretación no excesivamente contenciosa, al menos en términos relativos. La primera aparece señalada en su libro con el número «187». Escribe Hegel, en clara alusión a Rousseau:

> La noción de que el estado de naturaleza es un estado de inocencia, y que entre los pueblos sin civilizar impera la simplicidad de costumbres, conduce a representarse el proceso educador como algo puramente externo y en último extremo corruptor.

Hegel no está de acuerdo. En el mismo párrafo, afirma:

> En el individuo esta liberación [la provocada por el proceso educador] es fruto de una dura lucha contra el comportamiento inspirado en un subjetivismo puro. Al educarse, el sujeto se enfrenta a la inmediatez del deseo, a la vacía subjetividad del sentimiento y al capricho de la inclinación.

La posición de Hegel se aclara todavía más en una adición a la misma sección:

> Por hombre educado, entiendo en principio aquel que, no entorpecido por su idiosincrasia personal, puede hacer lo que hacen los otros […] En consecuencia, una educación auténtica pule las aristas de nuestra personalidad hasta lograr que nos comportemos de acuerdo con la naturaleza de la cosa.

¿A qué se refiere «la naturaleza de la cosa»? A lo que se traen entre manos dos individuos que hablan el uno con el otro o mantienen una relación cualquiera. Relacionarse implica aceptar reglas comunes: solo se puede decir que un hombre se ha educado, esto es, se ha hecho socialmente viable cuando, rompiendo el círculo de su «yo» impenitente, se pone a tiro de su contraparte, o, si prefieren, se coloca en un marco o contexto donde también pueda caber el que

no es él. Compárese esta composición de lugar con la que se hace Sartre a cuenta de *autrui*, y se verá inmediatamente por qué Hegel, al revés que su colega, acepta lo que he venido denominando «alienación» como paso inexcusable antes de ingresar en la libertad auténtica. La recusación hegeliana de la *Willkür*, de la arbitrariedad o descomedimiento del individuo *vis-à-vis* de sus semejantes, se extiende al arte, la actividad expresiva por excelencia. Les reproduzco unas líneas sacadas de la adición a la sección:

> Cuando los grandes artistas dan remate a una obra maestra, hablamos de la inevitabilidad de esta, con lo que se quiere significar que la idiosincrasia del artista ha desaparecido por completo y que no se aprecia en lo que ha hecho ningún manierismo. En Fidias no hay manierismos; las figuras están vivas y se declaran por sí mismas.

Pensemos, a manera de contraste, en la teoría que Breton defiende en *Los campos magnéticos*. Al expresarse, asegura Breton, el sujeto libera sus turbulencias y visiones interiores prorrumpiendo en un delirio logorreico que su interlocutor no tiene por qué escuchar ni, caso de que aguzara las orejas y parase mientes en lo que le dicen o quizá no le dicen, es presumible que lograse comprender. Al cabo, nos encontramos con que la expresión verdaderamente poética coincide con el alarido. Este modelo entra en colisión con lo que sabemos que sucede de verdad. Y es que, al expresarse, no solo consigue el artista llegar hasta su público gracias al empleo de palabras o figuras al alcance de todos, sino que él mismo va descubriendo de sí lo que no sabía antes. En otras palabras, se autorrevela al tiempo que se revela a los demás, o se automanifiesta por el procedimiento de manifestarse a los demás. Por eso la expresión elude, está obligada a eludir, lo que el sujeto aloja de único y, por tanto, de literalmente inefable. Resumiendo: el sujeto se refleja en formas que lo trascienden. Por decirlo de otra manera, se aliena[59].

Voy al tercer ejemplo. En la sección 140, Hegel embiste contra una figura de mucha circulación en la literatura romántica alemana: el alma bella (véase cap. 4). A fin de entender el significado que a este concepto dieron autores como Schiller o Goethe, conviene

demorarse un momento en la teoría moral kantiana. Para Kant, la ambición, la avaricia, la vanidad, amén del pujo amoroso u otras urgencias anejas a nuestra condición animal, nos convierten en juguete de fuerzas que no dominamos: nos arrebatan la autonomía que hemos menester para conducirnos conforme a lo que nos dicta nuestra conciencia. ¿Cómo explicarse entonces que el hombre pueda ser libre y capaz por consiguiente de ser juzgado (y juzgarse él a su vez) con arreglo a criterios morales? Kant abordó el problema de modo, a mi entender, profundamente insatisfactorio. La clave reside en que usted, *qua* nóumeno o agente no determinado por las leyes de la naturaleza, está obrando libremente, por mucho que, *qua* fenómeno o criatura sujeta a la necesidad natural, indefectiblemente termine por hacer lo que cualquier observador externo habría predicho que haría. A la postre el individuo, por su lado nouménico, se convierte en el espectador (y el censor) de los deseos, sentimientos y acometimientos en que ha incurrido en su expresión fenoménica. En esto, el sujeto moral kantiano empata con la doña que está a punto de entrar en un beaterio: en ambos casos los escrúpulos puritanos desacreditan el placer o la espontánea expansión y no solo dividen al sujeto sino que enfrentan a una de sus mitades con la otra.

Schiller parodió a Kant, sin mencionarlo, en el poema *Die Philosophen*, que Hegel cita en la sección 124 de *Filosofía del Derecho*. Reza así el verso final: «Haz con repugnancia lo que te dicta el deber». En «Über Anmut und Würde», Schiller propone, por el contrario, una idiosincrasia humana especialmente feliz, aquella en que se juntan la inclinación y el deber. Nos encontramos ya en el territorio del alma bella[60]. La espontaneidad del sujeto kantiano desaparece como una facultad del «yo» para resistirse a las embestidas del deseo natural y lo que aflora en su lugar es una jubilosa unión de cuerpo y mente, una especie de armonía que envuelve al sujeto integralmente. Sin embargo, por una ley psicológica análoga a la de la entropía en física, es raro el invento que no termina por salirse de madre. Los valedores del alma bella (a la que Goethe dedica un capítulo en su *Wilhelm Meister*) incurrieron

en la desmesura de cifrar el mérito moral en las personalísimas sensaciones, más que razones, que el sujeto identifica luego de mirarse por dentro y confirmar que su alma se encuentra en estado de revista. La resulta es una estetización y subjetivización de la conciencia: las razones dejan de medirse por referencia a un estándar exterior y se degradan a sentimientos y certezas íntimas, esto es, a episodios de imposible contrastación entre un individuo y otro. Hegel denuncia esta deriva en la sección 140 (antes lo había hecho en la *Fenomenología del Espíritu*). Inicia el párrafo comparando al hipócrita con, llamémosle así, el infatuado. El hipócrita sabe dónde está el bien pero oculta su persecución del mal presentándose a los demás como lo que no es. La situación del infatuado es más desesperada, puesto que, sencillamente, ha dejado de saber dónde se encuentra el bien. Al confundir lo que objetivamente es bueno con los lejos y reverberaciones que despide una mera convicción personal, se atortola y despista, y va de aquí para allá sin ton ni son. Con ese señor… no lograremos nunca que las cuentas cuadren. Ahí van dos citas:

> Pongamos que se comete una acción criminal y mala con la mejor intención del mundo. Nos encontraríamos, por supuesto, con que lo obrado es bueno, ya que lo es la intención. No queda entonces más remedio que preguntarse: ¿cuál de los dos lados es objetivamente el esencial? Esta cuestión no se aborda, puesto que se ha decidido previamente que lo objetivo se establezca conforme al dictado de una conciencia subjetiva.

Poco después:

> […] el convencimiento de que esa acción es buena, la haría, de hecho, buena. […] La convicción subjetiva […] termina convirtiéndose en el único criterio por el cual se puede medir el deber.

La sección 140 constituye un traslado, a la esfera de la ética, de lo que Hegel había argumentado a propósito de la expresión artística. Así como el artista no logrará comunicar nada si no se remite a formas expresivas aprehensibles por los demás, el hombre que aspira a virtuoso permanecerá enclaustrado en un ensimismamiento autista a menos que se dé a partido y someta su concepto de lo

bueno a criterios asumibles intersubjetivamente. La idea contemporánea (digo «contemporánea» por nosotros, no por Hegel) de que cada cual es un mundo que se adultera o falsifica al pasar por el fielato del lenguaje establecido o de los mores sociales, es esencialmente antihegeliana, y contraria igualmente a las intuiciones básicas del conservador.

Siglo y pico más tarde, Wittgenstein intentaría una recusación aún más radical del modelo subjetivista encriptado en la tradición romántica. La obra de referencia es *Investigaciones filosóficas*, un centón de reflexiones que los albaceas testamentarios del autor publicaron tras su muerte. Wittgenstein monta un ataque en toda regla contra el modelo mentalista cartesiano, o, mejor, la lectura en clave empirista que de él nos ha dejado Locke, al que Wittgenstein, por cierto, no menciona ni una sola vez en su libro. Los fenomenólogos, y por supuesto Sartre, son también incompatibles con la doctrina de *Investigaciones*. En esta especie de florilegio o poliantea filosófica se esgrimen argumentos procedentes de la pragmática, entendiendo por tal la disciplina cuyo objeto de estudio es la relación entre los signos y sus intérpretes. La conclusión de Wittgenstein es que nuestras sensaciones, nuestras ideas íntimas, los *idola tribus* de la tradición empirista, no sirven en absoluto para hacerse cargo de cómo logran atar cabos dos personas que dialogan entre sí. Antes de seguir adelante, es imprescindible demorarse un rato en Locke. Gloso a éste adoptando provisionalmente el punto de vista de Wittgenstein.

Los juegos de lenguaje

Tomemos a un percipiente cualquiera, y sea C su conciencia. En la versión de Locke, C es un depósito de ideas o sensaciones solo accesibles al percipiente. Este es el primer punto. El segundo es que el percipiente conoce el mundo a través de sus sensaciones. *Atribuye* a la cosa que fuere tales y cuales cualidades en vista de que *experimenta* una determinada sensación. La teoría, como es famoso, no funciona, entre otras cosas porque el propio modelo

prohíbe que el percipiente pueda progresar, cognitivamente, desde la evidencia fenoménica a la cosa en sí. El mundo externo, en fin, se ha hecho radicalmente problemático. Como bien comprendió Berkeley, la filosofía lockeana obliga a la adopción del solipsismo como posibilidad filosóficamente seria. Locke no llegó a dar este paso. En su epistemología, los objetos externos coexisten aproblemáticamente con las sensaciones[61]. Vamos a un examen más detallado de las dificultades que el modelo lockeano entraña.

Para Locke, una palabra es la manifestación exterior de una sensación, o como prefería decir, una «idea»: «el fin de las palabras es servir como señales perceptibles de ideas. Esas ideas constituyen su *significado* propio e inmediato» (cursivas mías) (*An Essay Concerning Human Understanding,* Libro III, cap. 2, §1). En puridad, las palabras operan a modo de etiquetas: desde su *perspectiva interna,* el hablante («X» de aquí en adelante) adhiere el signo a su sensación de forma parecida a como se adosa un trozo de tafetán a la pata de una silla. La consecuencia es que, a diferencia de lo que ocurre con un pictograma o un ideograma, la relación entre la palabra y su contenido es *arbitraria* (*An Essay Concerning Human Understanding*, Libro III, cap. 2, §8). Pero entonces no le resultará posible, a quien *no* conozca la conexión, determinar lo que la palabra significa. Es lo que le sucede al oyente («Z» a partir de ahora). Z no puede aprehender *directamente* la sensación de X, ni conjeturarla partiendo del sonido, grafía o estructura del nombre que X ha elegido para ella. Qué tendría que hacer Z para representarse lo que X intenta comunicarle al pronunciar la palabra se nos escapa por entero. El modelo comunicativo lockeano naufraga estrepitosamente.

No remedia la situación el fragmento III, 11, §11, en que Locke afirma que las palabras se encuentran «anexadas» a las sensaciones por «el uso común». El hablante expresa tal o cual sensación valiéndose de la palabra que dicho uso ha consagrado. El oyente invierte la operación: pasa, de la palabra, a la sensación. Queda por explicar, sin embargo, cómo un miembro cualquiera de la comunidad lingüística ha logrado excogitar ese «uso común». Pensemos en

alguien que está aprendiendo el idioma. Se hará presente el «uso común» verificando que los individuos 1, 2, 3, etc., aplican la palabra a sensaciones *fenoménicamente idénticas* entre sí: S_1, S_2, S_3, …, Si…, donde Si es la sensación que está «encerrada» en la conciencia de i . Pero no hemos avanzado un milímetro: dado que el aprendiz de la lengua no puede identificar S_1, S_2, S_3, etc., tampoco puede comprobar que entran en una misma categoría fenoménica. En ocasiones, Locke enuncia su teoría colocándonos ante un escenario más complejo. El fragmento crucial es III, 11, §14, donde X intenta aleccionar a Z sobre el significado de una voz, «Feuillemorte», referida a la sensación que provoca el color de las hojas en otoño. Conseguirá su propósito si y solo si hace llegar hasta Z esa sensación. Yo sustituiré «Feuillemorte» por «rojo» y la hoja por una amapola, una de esas que los botánicos conocen como *Papaver rhoeas*. Enumeremos los puntos esenciales. 1) Tanto X como Z están mirando la papaverácea. No solo eso, sino que cada uno sabe que el otro la está mirando también; 2) Para X no ofrece duda, faltaba más, que «rojo» alude a la sensación que él ha experimentado al fijar los ojos en el color de la amapola; 3) La información de Z… es más limitada. Se le alcanza, sí, que la voz designa una sensación de X, y que la causa de dicha sensación es la tonalidad que exhiben los pétalos de la flor. Sin embargo, la sensación de X, en sí misma, queda fuera de su poder de aprehensión. 4) Finalmente, X y Z abrazan un principio que en III, 11, §14 ni siquiera se enuncia, puesto que Locke lo considera autoevidente: y es que dos observadores experimentarán lo mismo si se ven afectados por un mismo estímulo. *Z* puede determinar por tanto, *a partir de su propio caso*, a qué tipo de sensación conviene la secuencia fónica «R-O-J-O» emitida por X. Tras mirar la amapola y experimentar la sensación concomitante, comprueba que la última pertenece a tal o cual categoría fenoménica. Esa categoría es la asociada a «rojo». ¿Todo resuelto? No. Z (y X) han corrido demasiado: es lógicamente posible que dos personas que miran un objeto del mismo color experimenten sensaciones que fenoménicamente difieren entre sí.

Nos ayudará a comprender mejor la situación un problema clásico, el del espectro invertido. ¿Por qué el espectro visual de X no ha de estar invertido, de modo tal que X experimente la sensación de lo verde ante estímulos que en otros provocan la sensación de lo rojo? ¿Por qué lo que siente al mirar una amapola no habría de ser idéntico a lo que el resto de los hombres sienten al mirar una parcela de césped? Note el lector que estoy invocando aquí algo por entero distinto a lo que en medicina se conoce como «daltonismo». No discriminar entre lo rojo y lo verde no equivale a padecer una inversión del espectro. El daltónico nos dirá que la hierba y las amapolas son del mismo color, contradiciendo la opinión predominante entre la mayoría de los hombres. El daltónico, tal como lo entienden los médicos, es detectable. Pero no el afligido por un espectro puesto del revés. El que padece la inversión afirmará, atinadamente, que las amapolas son del mismo color que la sangre y de distinto color que la hierba, aunque la hierba sea para él «roja», y «verdes» la sangre y las amapolas. Pero entonces el modelo comunicativo de Locke se refuta a sí mismo por reducción al absurdo. Si el significado de una palabra puede permanecer inmutado aunque varíe, según el hablante, el tipo de sensación por ella designada, no es concebible que *el* significado de la palabra radique en la sensación (o el tipo de sensación) que esa palabra expresa.

El panorama se despeja si entramos en el asunto variando radicalmente de ángulo. En realidad, según Wittgenstein, «Esa amapola es roja» *no significa* «Esa amapola me ha producido la sensación S», donde S es la sensación que sistemáticamente se experimenta frente a algo rojo. Cuando asevero que esa amapola es roja, estoy aportando información útil, es decir, estoy diciendo una cosa que interviene eficazmente en mi trato social: estoy dando a entender, verbigracia, que esa amapola es del color de la sangre. Pero esa información, o la utilidad de esa información, no es reducible al tipo de sensaciones que experimento. Wittgenstein resume su posición en la sección 293 de *Investigaciones*:

> Cuando, hablando de mí mismo, afirmo que solo sé a partir de mi propio caso lo que significa la palabra «Dolor», ¿no tendría que decir, también, justamente *eso* de los demás? Pero ¿qué me autoriza a generalizar tan irresponsablemente *un* caso, esto es, mi caso?
>
> Repito: un tipo me dice que él sabe lo que es el dolor… basándose únicamente en su propio caso. Supongamos a continuación que cada cual tiene una caja en la que hay algo que llamaremos un «escarabajo». Nadie puede mirar en la caja de otro; y todo el mundo asegura que solo sabe lo que es un escarabajo, después de haber mirado *su* escarabajo. Entonces podría darse el caso de que cada cual escondiera en su caja una cosa distinta. Podría incluso imaginarse que esa cosa cambia constantemente. Ahora bien, ¿y si resulta que la palabra «escarabajo» cumple una función para esta gente? De ser así, esa función no podrá consistir en la designación de una cosa. La cosa que hay en la caja no pertenecería de ninguna manera al *juego del lenguaje* (cursivas mías); ni siquiera como un *algo*; ya que nada impediría que la caja estuviera vacía. No, podemos prescindir de la cosa en la caja; la cosa se cancela, sea la que fuere.
>
> Todo esto significa: cuando la gramática con que expresamos sensaciones se interpreta con arreglo al modelo de «objeto y designación», el objeto se desprende de nuestra vista como enteramente irrelevante.

Un ejemplo concreto: las reglas de tráfico. Pensemos en un caso práctico, verbigracia, los semáforos. Olvidémonos del ámbar, y supongamos que los semáforos solo emiten el rojo y el verde. No importa cómo «vea» de mí para mí la luz del semáforo. El mero hecho de que el legislador viario no pueda asomarse a las sensaciones cromáticas de los conductores (el hecho de que no tenga acceso al escarabajo dentro de la caja que esconde cada uno) demuestra, de antemano, que no necesita saber qué *sienten* estos ante un semáforo en verde o en rojo. Se replicará tal vez que, con independencia de qué sientan específicamente, los conductores ven lo rojo como rojo o lo verde como verde porque sienten algo. Pero esto no afecta a la posición de Wittgenstein, quien no necesita negar que yo califico como roja a la amapola movido de una sensación S. Lo que Wittgenstein no acepta es que el *significado* de la palabra «rojo» guarde relación, bien en mi caso, bien en el de mis interlocutores, con una identificación, descripción o análisis de S. Cuando se dice que el conductor ha detenido su vehículo ante el

semáforo en rojo, no se está aludiendo a un algo-ahí que la luz del semáforo ha hecho surgir en la conciencia del conductor y que está adornado de las cualidades fenoménicas concomitantes con la visión de lo rojo. En efecto, en el supuesto de que ese algo exista, podría ostentar igualmente, si el espectro del conductor está invertido, las cualidades que los observadores comunes experimentan cuando perciben un objeto verde, en la acepción habitual de «verde». Ni lo fenoménicamente rojo ni lo fenoménicamente verde nos orientan sobre cómo procede aplicar las *palabras* «rojo» o «verde» a la luz de un semáforo o a una camisa o a un par de calcetines. Estas palabras, en su uso efectivo, no son un reflejo de las «ideas», «sensaciones», «impresiones» o demás especies características de la epistemología empirista. Se refieren al mundo que olemos, vemos o tocamos, no a su repetición problemática en la conciencia, esa cámara oscura hipotetizada por Locke y compañía. Al desintegrarse el modelo lockeano, se desintegra, *pari passu*, la conciencia como el locus privilegiado en que el hombre adquiere constancia del mundo. Desaparece igualmente la cuestión solipsista. Desaparece, al desaparecer el escenario que había permitido formularla. La sección 293, en fin, constituye una explanación o paráfrasis del argumento del espectro invertido.

Wittgenstein agregó a su crítica de Locke un segundo argumento, complementario del anterior. Pivota en torno de la «indeterminación referencial», un concepto que tengo que explicarles ahora y que se basa a su vez en otro concepto, el de «definición ostensiva» o «hinweisende Definition». Imagine el lector que delante de mí hay un surtido de *dos* nueces. Invento un nombre para ese número, alargo el índice hacia el surtido de nueces y, mirando a mi interlocutor, exclamo «¡dos!» o cualquier otra palabra que se me haya venido a las mientes. Habré *exteriorizado*, mediante un señalamiento digital y la articulación de «¡dos!», la asociación que, *en el sagrado de mi conciencia*, he establecido entre *el número* de nueces y el nombre que he acordado darle. En eso consiste la definición ostensiva de una palabra. Lo que se conoce como «indeterminación de la referencia» es la teoría de que este procedimiento no puede alcanzar el fin que con él se persigue. Mi

interlocutor puede interpretarme de maneras distintas, incompatibles entre sí, y todas congruentes con la información empírica disponible. Lo que sigue es la sección 28 de *Investigaciones*:

> Bien, uno puede definir ostensivamente un nombre propio, el nombre de un color, el nombre de una sustancia o material, el nombre de un número, el nombre de una dirección en el espacio, y así sucesivamente. La definición del número dos («Eso se llama "dos"»), realizada apuntando a dos nueces, es por entero exacta. Pero ¿cómo es esto posible? La persona a quien doy la definición no sabe lo que quiero decir cuando exclamo «dos»; podría suponer, por ejemplo, que «dos» es el nombre que he asignado a *este* surtido de nueces. Nada impide, viceversa, que se caiga en el error opuesto; si resulta que lo que quiero es asignar un nombre a este surtido de nueces, a lo mejor me interpretan como si la expresión correspondiera al nombre de un número. Igualmente podría suceder que se tomara el nombre de una persona, del que doy una definición ostensiva, como el nombre de un color, o de una raza, o incluso de una dirección en el espacio. En resumen, una definición ostensiva puede ser interpretada *en cualquier caso* de maneras muy distintas.

¿Hay que colegir de aquí que cuando señalo algo con el índice estoy condenado a que no se me entienda? No, claro que no. Wittgenstein afirma, explícitamente, que la definición ostensiva de «dos» es absolutamente exacta, «vollkommen exact». Lo que impugna es el análisis que a ese tipo de definiciones suele aplicarse. Ese análisis es defectuoso porque ignora un extremo crucial: el contexto. Mis interlocutores solo podrán comprenderme si les consta que la cosa va de números, y no, por ejemplo, de objetos pertenecientes a una clase o categoría. Pongamos que, a la derecha del surtido de dos nueces, hay otro que se compone de dos almendras. Tendrá sentido que, alargando por segunda vez el índice, repita la palabra «dos». Tendrá sentido, claro, si el tema de conversación son los números. Pero sería absurdo que insistiese en usar esa expresión si antes la he empleado para referirme a las nueces. El problema no consistiría en que pudiera estar diciendo algo falso (las nueces no son almendras), sino en que me habría salido de los márgenes de lo inteligible. Estaría mezclando un asunto (objetos de la misma especie) con otro (números). Jugar a un juego de lenguaje implica usar

coherentemente las palabras, o, lo que monta a lo mismo, compartir un contexto. El contexto no se deduce de los datos empíricos. Al revés: los datos empíricos solo se definen en un contexto.

Los dos episodios, el de la amapola y el del surtido de nueces, se dirigen a un mismo objetivo: el de poner de relieve que nuestra conducta inteligente no tiene por qué reposar en operaciones mentales a las que el individuo se entrega, por así decirlo, de espaldas a otros individuos. En el caso de «rojo», X asociaría una palabra a una sensación inescrutable para Z: este no puede llegar hasta la sensación. En el caso de la definición ostensiva, Z no puede llegar hasta el objeto designado por la palabra (y señalado por el dedo de X). Aunque el objeto, al revés que la sensación, es visible para Z, Z no está en situación de identificarlo: en efecto, X, al señalar el número 2, ha señalado igualmente las nueces, el color de las nueces, etc. La voz «D-O-S» se proyecta sobre una copia inabarcable de cosas, lo que, desde el punto de vista epistémico, equivale a un vacío. Solo estando en el *secreto* de lo que X ha *pensado*, conseguiría Z conectar «D-O-S» con un número. Pero Z no puede transponerse a la conciencia de X y descubrir ese secreto. La conclusión es que da igual lo que, en su fuero interno, piense X, puesto que, sea ello lo que fuere, nunca podrá trascender hasta Z.

Arrumbado el modelo lockeano, ¿qué queda en pie? Pues el hecho de que, lo mismo en el caso que discute el fragmento 28, como el que analiza el 293, resulta que nos entende*mos*, donde el morfema «-mos» alude a una comunidad lingüística cuyos miembros son capaces de transmitirse información, ponderar la relevancia de un hecho en el trance de determinar si una proposición es verdadera o falsa, o expresar emociones con un mínimo de eficacia. Los hablantes se entienden porque juegan un mismo juego de lenguaje, es decir, usan las palabras en tanto que incursas en un entramado de reglas en que todos participan. El que renuncie a ese acervo de reglas, o, si se prefiere, renuncie a esa complicidad, estará renunciando a hablar… y pensar, al menos a pensar a través de palabras. Del mismo envión, salta por los aires el concepto clásico de conciencia: si las vivencias internas de otro hablante no me sirven para entender lo que ese hablante dice, tampoco importa, a efectos

comunicativos, que esas vivencias existan. A lo mejor, no existen. Quizá no existan ni siquiera *mis* vivencias internas, o mentales, o como tengamos a bien llamarlas. Se impugna igualmente la asunción tácita de que el mundo se compone de una serie de evidencias que el observador puede espigar sin más, como se espigan las flores en un trigal. No, el mundo no llega hasta nosotros como un conjunto de evidencias. La noción de «evidencia» presupone una praxis humana. En la filosofía de Wittgenstein, un discurso humano: el *qué* en que consiste el mundo, los objetos que lo pueblan y sus relaciones recíprocas solo se dibujan para nosotros a través de lo que logramos decir*nos* al pautar nuestro entorno conforme a las reglas que gobiernan el uso del lenguaje ordinario, el lenguaje tal como existe y usamos de consuno. Cómo aceptar este hecho complejo tras habernos desprendido del equipaje mentalista, o hablando con mayor propiedad, cómo aceptarlo al tiempo que se abandona el equipaje mentalista, es lo que ha atraído, provocado y quizá desesperado a varias generaciones de filósofos.

Yendo a lo que es esencial para nosotros: en Wittgenstein la naturaleza del hombre, al contrario de lo que nos viene sugerido por el modelo lockeano, aparece como intrínsecamente social. La idea de individuo, para Wittgenstein, no se puede separar de la idea de *Gemeinschaft*, de comunidad. Invocando el título con que he encabezado este capítulo, cabría decir que el principio de alienación necesaria alcanza en el autor de *Investigaciones* un grado superlativo. En la filosofía wittgensteiniana el individuo *no* se socializa, en el sentido extremo de que no se puede concebir siquiera un individuo no socializado. Por ello mismo no importa que la conciencia, en la acepción de Descartes, exista o no, puesto que la fija, como diría un castizo, es que la idea de conciencia individual no ayuda en absoluto a hacerse cargo de cómo somos de verdad. En este sentido, y no solo en este, Wittgenstein ocupa las antípodas de Sartre. Difiere asimismo de Hegel, el cual concede al momento subjetivo, el de la *Moralität* o moralidad kantiana, un papel primordial, bien que finalmente trascendido, en la constitución del hombre moderno. Existen otras avenidas sabrosas que comunican a Wittgenstein con cierto conservadurismo. En Sartre, anticonservador

por excelencia, lo dado, lo que es *en soi*, no puede imponerse sin anular al individuo. El individuo se constituye, precisamente, negando el *en soi*. Pero el juego de lenguaje wittgensteiniano es un algo dado, o, precisando más, es algo en lo que debemos estar, como no tenemos más remedio que estar en las categorías del entendimiento kantianas. Las últimas integran una condición *sine qua non* para que exista una conciencia. En paralelo, el juego de lenguaje es necesario a fin de que exista, si no una conciencia, término de connotaciones poco wittgensteinianas, sí una inteligencia. De suyo va, una inteligencia individual. Nociones tales como el de una inteligencia cósmica, o un *Volkgeist*, u otros ítems de la metafísica, son radicalmente ajenos a la filosofía del austriaco. Para el autor de *Investigaciones*, solo existen los individuos. Lo que pasa es que estos no se parecen nada a los que nos proponen otras filosofías, en particular, aquella con la que él estaba familiarizado, que era la empirista tras ser reprocesada por pensadores como Russell.

En definitiva: con Wittgenstein, el holismo burkeano se radicaliza. La visión wittgensteiniana no solo resulta inconciliable con los subjetivismos de índole libertaria, sino que descalifica a cualquier doctrina en que el individuo, *qua* agente moral e intelectual, aparezca definido *antes* de su ingreso en sociedad. No se puede asumir íntegramente el recado de Wittgenstein sin darse de baja en multitud de ismos filosóficos o éticos, muchos de ellos venerables. La lista comprende el cristianismo, las doctrinas basadas en los derechos individuales o las que reposan en la autosuficiencia de la razón natural. Todas estas doctrinas son de vocación intercultural, por cuanto, al poner al individuo por encima de la comunidad, sientan principios y valores que rigen *a priori* para comunidades muy distintas entre sí. Y también queda fuera de juego el liberalismo, o siendo más precisos, los liberalismos que se postulan a sí mismos como teorías de vigencia universal. En esa especie están comprendidos tanto el liberalismo de Hayek como el de Rawls, el cual, tras emulsionar a Kant con el calvinismo y añadir al cóctel unas gotas de utilitarismo, llevó a colmo la idea de que los hombres son EL HOMBRE, según este nos es presentado en *A Theory of Justice*: a

saber, un sujeto transmundano dotado de capacidad para el cálculo e informado por los sentimientos opuestos y recíprocamente moderadores de la libertad y la cautela en un contexto de incertidumbre.

El conservador burkeano o wittgensteiniano es, sí, antirracionalista. Pero no porque niegue las reglas de la lógica formal, sino porque entiende que las últimas no aciertan a explicar el funcionamiento de la mente humana a partir de cierto nivel de complejidad. La complejidad nos remite, de nuevo, al hombre social, esto es, al hombre en cuanto vinculado a otros hombres dentro de una comunidad concreta. El antirracionalismo de los conservadores deriva de su holismo: ese es el orden de los factores, y no el contrario. Se aprecia mejor el punto contrastando la posición de Wittgenstein con la de Nietzsche. El primero pone en duda que la razón, asumida como un instrumento de análisis aplicable desde fuera a una comunidad cualquiera, pueda llevarnos a conclusiones mínimamente operativas. El segundo combatió la razón en nombre de los fueros innegociables de la libertad individual, una libertad indisociable de las expansiones del «yo». Es imposible hallar puntos en común entre ambas posturas. Otro punto importante: como he señalado, el antirracionalismo en la línea de Burke o Wittgenstein está exento de fugas irracionalistas y no niega, ni por pienso, que las relaciones humanas se basen sobre el diálogo. En su filosofía, el hombre aparece necesariamente asomado a otros hombres. Pero esos «otros» no son «todos» los hombres, sino los miembros de una *Gemeinschaft*, una comunidad, lingüística. Su mensaje, reducido a lo esencial, sería este: no puede haber diálogo sin contexto. A medida que el contexto se hace más difuso, el diálogo se empobrece. Un diálogo entre sujetos que solo comparten su esencia racional, ya se formule la última tomando la ciencia como referente, ya se entienda que todos somos depositarios de intuiciones morales coextensivas con la especie, es una quimera.

Lo último es duro de tragar. Después de Auschwitz y la *Volksgemeinschaft* nazi, no podemos aceptar las consecuencias a que parece apuntar el modelo antropológico encerrado en *Investigaciones*. Ahora bien, una cosa es que no se acepte un punto

de vista porque sus consecuencias son inaceptables, y otra negarse a examinarlo. El conservadurismo reducido *ad absurdum* nos permite aprehender con cierta precisión qué puede *no* estar funcionando en las sociedades actuales. Nuestras democracias, entiéndanme, el tipo de régimen colectivo que se basa en la conciliación de la libertad individual con la ley, estarían expuestas, según muchos conservadores, a dos peligros distintos y complementarios. De un lado, la insuficiencia de las prescripciones legales (concebidas en términos formales o procedimentales) para unir a los distintos. Del otro, la dificultad de educar al ciudadano al tiempo que se le invita a ser él mismo, en el sentido que Hegel expuso en su censura del alma bella. Las democracias modernas, en sus buenos momentos, han conseguido mantenerse derechas caminando, por ponerlo así, sobre el filo de la navaja. Constituciones redactadas en el lenguaje abstracto de los juristas ponían límites a las conductas inadmisibles sin prejuzgar cómo debía cada ciudadano encauzar su vida privada; y el peso de las costumbres, que con frecuencia identificamos con lo que se llama «sentido común», disciplinaba los comportamientos e impedía que el ciudadano, en promedio, tomara la tangente y se desaforase. El experimento, en términos históricos, ha sido muy corto, y en el trecho que lleva recorrido ha colapsado en más de una ocasión. Los sucesos que he documentado en el capítulo dedicado al protofascismo intentan poner de relieve los desastres que sobre una sociedad moderna se abaten cuando la ley entra en rendimientos decrecientes, las costumbres pierden autoridad e irrumpe, por barlovento, la tentación antinomista, tan vieja en Occidente como el propio Occidente y capaz de aflorar a la superficie en momentos aparentemente muy distintos. No estoy seguro en absoluto de que el peligro de una implosión haya desaparecido, ni de que se pueda conjurar mediante ajustes legales o constitucionales o haciendo obligatoria la enseñanza secundaria o, incluso, la superior. Pensemos en Karl Popper, buen amigo de Hayek. Popper sobreestimó, a mi entender, la viabilidad de las sociedades abiertas, aquellas en que el individualismo, la libertad y la razón, en alianza presuntamente feliz, generan sin interrupción los recursos que el hombre ha menester para adaptarse al cambio permanente. Popper se consagró a

combatir, sobre todo, el comunismo, un movimiento que sedujo a una porción importante de las élites intelectuales en el periodo de entreguerras y aun mucho después. Pero percibió peor la cuestión cultural, precisamente porque la última se sale de los estereotipos que dominaban el debate público en los años treinta y cuarenta del siglo pasado. La distribución de las piezas sobre el tablero ha cambiado. La revolución de Mayo del 68, todavía por tipificar, ha sido un hecho cultural, no estrictamente político. Y la crisis actual de las democracias, aunque se manifieste por vía política, acusa, probablemente, causas culturales, más esquivas, de aprehensión más problemática, que las políticas. Es improbable que esas causas se puedan penetrar tirando, sin más, del repertorio de ideas que maneja el economista y, en su estela, el sociólogo: PIB, índices de desarrollo según este es entendido por los organismos internacionales, reparto de la renta, etc. Todo esto es importante, es más, muy importante. Pero es solo una parte del todo. Se necesitan otras perspectivas. La conservadora es una de ellas. A ratos pienso que la más interesante de todas.

Sea como fuere, la vida moral nos enfrenta a retos que la filosofía no puede resolver, sea o no conservadora. Las simplificaciones filosóficas ayudan a poner en orden las ideas, pero no sirven, no deben servir, para vivir, oficio harto más grave y exigente que el de salir airoso de una disputa doctrinal. Algunas clarividencias de los conservadores, y también lo limitado de su alcance, saldrán a relucir en el último capítulo, donde me centro en el estudio de dos escritores, que no filósofos, especialmente sensibles a los efectos del cambio social: Marcel Proust y T. S. Eliot.

CAPÍTULO 9
PROUST, T. S. ELIOT Y LAS CLASES SOCIALES

Tres motivos preponderan en la literatura de Proust: el tiempo, el amor y las clases sociales. Como estratos geológicos, las clases se aprietan, se yuxtaponen, se hieren al deslizarse unas sobre otras. Y a veces se penetran. El snob, el recién llegado, intenta, y en ocasiones consigue, introducirse en lo que Proust denomina *le monde*, la aristocracia vieja. Es el caso de Carlos Swann, de ascendencia hebrea e hijo de un agente de cambio y bolsa. Swann es un dandi de pies a cabeza. Inteligente, rico, culto, extremadamente refinado, comparte con naturalidad las maneras de quienes, por familia, son superiores a él. Los snobs menos dotados que Swann se quedan, por así decirlo, en tierra de nadie. Tal ocurre con Legrandin, ingeniero verboso y libresco y tránsfuga *raté*: en cierta ocasión, el joven, mejor, el niño Proust, descubre, cuando está saliendo de la iglesia de Combray después de acabada la misa, que la fisonomía de Legrandin, jacobino vociferante por lo común, ha sufrido una transformación inexplicable y que sus movimientos y el equilibrio de su cuerpo evocan la actitud, mitad obsequiosa, mitad fervorosa, de un comulgante en el momento de recibir la sagrada forma. Y es que la dama que tiene enfrente, y con la que está hablando, es marquesa o condesa o algo por el estilo. Al revés que Swann, que no ha cometido nunca la bajeza de confundir la escala social con una suerte de *scala naturae*, rematada por individuos blasonados y con él, forzosamente, en los peldaños de abajo, contrariamente, repito, a Swann, el ingeniero Legrandin carece por entero de fijeza y se despliega de una manera u otra, abre más o menos su cola de pavo real, según la posición que ha asignado a su interlocutor. El historial de Proust, a quien Swann recuerda en algunas cosas, no fue, por cierto, para tirar cohetes, según queda

documentado por Caroline Weber en *Proust's Duchess*. Pugnó incansablemente por ser admitido en los salones importantes, con éxito muy tardío y, a veces, en calidad de mediopensionista. Pero estas son miserias personales y de alcance estrictamente biográfico. En el ciclo proustiano, el gran mundo aparece, al principio, solo como un resplandor remoto, una transposición del carmesí, el púrpura, el verde y el azul de que están esmaltados los vitrales de la iglesia de Combray. Para salir de esa esfera encantada y tropezar con una duquesa de verdad, habremos de aguardar unos cientos de páginas. De hecho, el único salón que Proust retrata en *Por el camino de Swann*, al comienzo de la serie, no es aristocrático sino burgués: el salón de los Verdurin. Este es el que de veras nos interesa aquí, ya que ilustra mejor que cualquier otro, aunque sea a la inversa o por contraste, en qué consistía, para Proust, tener clase, donde «clase» denota, equívocamente, una categoría social y, a la vez, una cualidad del alma.

La señora de Verdurin procede de una familia enormemente rica pero sin conexiones con el gran mundo («entièrement obscure», «completamente oscura», escribe Proust). Y es una snob, aunque no al modo de Legrandin. El último abraza como modelo a los que están más altos que él. Los Verdurin han decidido que ellos son el único modelo y fingen despreciar a los elegantes, a los que fulminan con el título despectivo y ecuménico de «pelmas». No se puede ser amigo de los Verdurin sin aceptar, como un axioma evidente, irrebatible, que su salón es incomparable y único en su especie, como los ángeles en la teología de Santo Tomás. Se plantea, en este instante, un problema. Si Mme Verdurin, en tanto que alma y esencia del pequeño núcleo de iniciados, «du petit noyau», da la medida, por sí sola, de lo bueno, lo ingenioso y lo fetén, si ella es el principio de toda posible definición, ¿cómo definirla a su vez? En los capítulos anteriores se ha examinado la respuesta, más bien tremebunda, que a esta cuestión dio Nietzsche. Pero ahora nos movemos en otro plano, sustancialmente mundano. Mme Verdurin intenta ser única por el procedimiento de ser original, y como ser original es muy difícil, lo que al cabo ocurre es que su originalidad se expresa a través de manierismos y figurerías que ha copiado de otros sitios, o

a los que ha añadido lindezas traídas por los pelos. Desbordante de dinero y vanidosa, cultiva un papel, o, si se prefiere, propone un personaje que sus íntimos deben aceptar so pena de que los pongan de patitas en la calle. Y la cosa no sale bien: Mme Verdurin termina siendo, más que nada, ridícula. Esto la coloca aparte, claro es, de las viejas familias de Francia; e, igualmente, de las clases genuinamente populares.

¿Cuándo, según Proust, se tiene clase, el tipo de clase de que solo disfrutan los exponentes genuinos de un estrato social acreditado por el tiempo? La respuesta es contundente. Tienen clase los que se conducen conforme a automatismos que no han escogido: quienes, al hablar o pensar, dejan, hasta cierto punto, que por ellos hablen o piensen otros, donde «otros» designa una multitud invisible que se extiende también hacia atrás, hacia el pasado. Un ejemplo obvio es la duquesa de Guermantes, cuyo perfil ha sido anticipado en tapices y libros de hora. Pero Francisca, la cocinera de la familia de Proust, también tiene clase. Una clase que nos remite a las costumbres prevalecientes en Combray o a las iglesias rurales de la zona. Ahí va una cita, tomada de la primera parte de *Por el camino de Swann* (traducción de Pedro Salinas):

> Otras veces, íbamos a refugiarnos al pórtico de San Andrés del Campo, revueltos con los santos y patriarcas de piedra. ¡Qué francesa era la iglesia aquella! Encima de la puerta estaban representados en piedra santos, reyes caballeros, con una flor de lis en las manos, escenas de bodas y funerales, lo mismo que podían estar grabados en el alma de Francisca. El escultor había narrado también algunas anécdotas referentes a Aristóteles y Virgilio, del mismo modo que Francisca hablaba en la cocina de San Luis como si le hubiera conocido personalmente, y, por lo general, para avergonzar con la comparación a mis abuelos, que no eran tan «justos». Veíase que las nociones que tenían el artista medieval y la cocinera medieval (superviviente en el siglo XIX) de la historia antigua, pagana y cristiana, y tan características por su exactitud como por su simplicidad, procedían no de los libros, sino de una tradición, antigua y directa a la par, ininterrumpida, oral, deformada, incognoscible y viva.

El mundo mental de los Verdurin es, al contrario, convencional y voluble, como un fondo de escenario en el que se sucedieran,

accionados por manivelas, telones en que se ven pintadas representaciones sucesivas de las grandes exposiciones universales o de balnearios famosos. Sin discernimiento, azuzados por el afán de novedad, alargan la mano y capturan lo que está por ahí. Se han sumado a Wagner cuando este empieza a desplazar, para los inteligentes, a Chopin; durante el *affaire* Dreyfus serán *dreyfusards* y recibirán en su salón a Zola y Clemenceau. Pero sus aciertos son tan casuales como sus desaciertos. Han formado sus gustos y preferencias de modo no distinto al de quien, en nuestros días y de corrida, adquiere un cuadro de arte contemporáneo, ingiere cocina deconstruida o, siendo sordo para la música, se apunta a un ciclo de ópera. Esta falta de intimidad con los pensamientos y las emociones se traduce, cómicamente, en una inadaptación de naturaleza locutiva. Dado que las palabras, junto a las ideas, han adquirido para Mme Verdurin y sus acólitos la calidad problemática de artículos expuestos en un escaparate, el lenguaje, separado del sentimiento, deja de cumplir su función habitual. En *Un amor de Swann*, a Mme Verdurin se le desencaja la mandíbula y el doctor Cottard tiene que colocársela en su sitio. ¿Qué ha ocurrido? Mme Verdurin, propensa a interpretar literalmente las frases hechas, ha estimado oportuno, después de oír un chiste, «descoyuntarse de risa» y, ¡ay!, se ha pasado de rosca. El propio Cottard, un médico que terminará siendo célebre, pero que procede de provincias y no ha tenido ocasión de educarse (salvo en lo atinente a su profesión médica), padece dudas constantes sobre el uso correcto del francés. Procura evitar *gaffes* y meteduras de pata convirtiendo en una interrogación lo que tendría que ser una aserción, o enjaretando un guiño cómplice que entrecomilla y coloca fuera de foco la especie que acaba de emitir y de cuya pertinencia no está seguro. Los interlocutores del doctor salen de la conversación no sabiendo si este se ha vuelto tonto o les está tomando el pelo.

Los tropiezos con el francés de Mme Verdurin y compañía son una broma, claro. Pero no solo. Nos advierten, a través de una metáfora o una analogía, de que nadie es como se pone a ser o, para ser más exactos, que uno puede ponerse a ser socio de un círculo recreativo o cliente de un banco (en ambos casos, basta con rellenar un

formulario), pero no adquirir el conjunto de cualidades, casi todas fuera de nuestro control, que definen una personalidad. El punto transparece con claridad en una conversación que Swann mantiene con Odette de Crécy, una *semimondaine* que ha conocido en casa de los Verdurin y de la que se ha enamorado perdidamente. Swann y Odette están hablando de lo *chic*. Para Swann, lo *chic* es un halo o un misterio que emana de ciertas personas y que, al proceder desde el centro a la periferia, va seduciendo a un número cada vez mayor de amigos y allegados. No es esa, sin embargo, la idea de Odette, quien objeta a Swann que ser *chic* es ir a los sitios *chic*: «Por ejemplo, los domingos por la mañana, la avenida de la Emperatriz; el paseo de coches del Lago, a las cinco; los jueves, el teatro Edén; los viernes, el Hipódromo». Odette, plana como una oblea, sin historia, se asoma a la vida como si acabase de sumergirse en el río Leteo, cuyas aguas suprimen el pasado y la memoria. Han desaparecido de ella los instintos de sus abuelos, quizá gente de campo o artesanos, y dado que no ha tenido ocasión de sustituirlos por otros, carece de estilo, de sistema, entendiendo por tal las disposiciones arraigadas o inconscientes que, al combinarse unas con otras, imprimen carácter. Para ella, como para los Verdurin, también la personalidad es optativa.

Es preciso darse cuenta de que los Verdurin añaden, a su condición de clase media, una tintura bohemia, adquirida en el mercado negro de las identidades *prêt-à-porter*. En un momento (primera mitad de la Tercera República) en que ser artista no era solo intentar cosas nuevas en arte, sino, a los ojos del gran público, *épater le bourgeois,* dejarlo estupefacto con facecias y salidas de tono, los Verdurin, de instintos incurablemente gregarios, acogen indefectiblemente en su salón a tal cual pintor bravucón, de esos que hablan recio y no se paran en barras. En esto, los Verdurin se distinguen de los notables de provincia o de los abogados o los altos funcionarios de la Francia de su tiempo y se aproximan… a las clases medias *actuales*. El motivo de que las clases medias ahora vigentes sean un poco como los Verdurin está profundamente relacionado con la estructura moral de las democracias liberales, las cuales han logrado conciliar la libertad con la igualdad gracias, entre otras

cosas, a una movilidad social sin precedentes. Aunque sigue habiendo ricos y pobres relativos, las categorías, quitando la del dinero, se han difuminado, y resulta mucho más difícil que antes precisar si un tipo es de clase alta, media, o tercio y mitad. La educación universal y la multiplicación, agenciada por el mercado, de bienes accesibles a todos han barajado, en lo que hace a las costumbres y el consumo, a los de arriba con los de abajo, convirtiendo la antigua sociedad por capas en una sociedad revuelta, con las sisas sueltas. Incluso el término «clase» sobra en cierto modo. Pertenecer a tal o cual clase refleja una colocación en el *ranking* de renta, no la expresión de un carácter. Junto a las divisiones antañonas, ha desaparecido la historia: los que se han salido de su clase por haber ido a la universidad o haber accedido a trabajos y ocupaciones reservados antes a unos pocos han bebido, lo mismo que Odette, en las aguas del Leteo. Se dirá que esto es bueno. Y es verdad que lo es: saber leer, saber hacer cuentas, saber desarrollar un trabajo con alto valor añadido, rescata de la escasez y la humillación. Esta reflexión, por entero cierta, no debe hacernos olvidar, sin embargo, que los criterios que manejan los economistas, los planificadores o los sociólogos son con frecuencia circulares, en el sentido de que estos colectivos, además de certificar tales y cuales logros, propenden, simultáneamente, a confundir cualquier logro posible con los que ellos manejan en sus tablas estadísticas. Esto último… es hacerse trampas en el solitario, o, si prefieren, es ocultarse qué se pierde junto a lo que se gana. Si bien confieso acumular menos certezas sobre lo que se ha perdido que sobre lo que se ha ganado, no puedo sacudirme la impresión de que el gigantesco desclasamiento social ha dado lugar a degradaciones diversas. El lenguaje se ha empobrecido; el arte se ha empobrecido; los *moeurs*, las costumbres según las entendían los clásicos, han adquirido una coloración brutal. Han venido a menos los ritos, desplazados por un consumismo que, trayendo un término de la física, se podría calificar de «isótropo».

El espacio es isótropo, según los físicos, cuando da lo mismo avanzar en una dirección que en otra. Pues sí, nuestra sociedad es isótropa. La libertad y, en particular, la libertad de consumo, al

identificar el valor de las cosas con la fruición que de estas piensa obtener el individuo, ha aplastado, arromado, la geografía irregular, rica, anfractuosa, del viejo mundo. Una geografía anterior al deseo y la voluntad. El ejemplo más a mano de lo que ha sucedido nos viene dado por el turismo. La masificación del turismo ha transformado las viejas ciudades históricas en escenarios donde multitudes desbordantes matan las horas sin ton ni son. No se ve nada salvo gente, oculta a su vez por el atalaje (pantalones cortos, chancletas, gorra deportiva) del turista ubicuo. Los ricos, probablemente, viajen ahora de otra manera. Ahora bien, como se han desclasado a su vez, solo consiguen ser distintos por el procedimiento de gastar mucho dinero. Arbitrio brutal, y sintomático igualmente de ausencia de *moeurs*.

Pero vuelvo a los Verdurin. Su postureo, propio de quienes, en tiempos de Proust, copiaban a los bohemios, ha contagiado a millones de personas. V. S. Naipaul, en *The Killings in Trinidad*, emplea repetidamente una frase intrigante: «middle-class play», con la cual quiere expresar el hecho de que, en la segunda mitad del XX, pongamos que a partir de la revolución del 68, sectores amplios de la afluente sociedad europea decretan que todo el año es carnaval y que resulta divertido probar, durante un rato, a ser otro: D'Artagnan, María Antonieta o, por qué no, el mismísimo Belcebú. Las matanzas de Trinidad que Naipaul refiere en su ensayo tuvieron lugar a principios de los setenta. Michael X, un bribón nacido de padre portugués y una nativa de la isla, intenta prosperar en Inglaterra encarnando los valores y la retórica racista y antiblanca de Malcolm X, su modelo. Obtiene éxitos de imagen e incluso un poco de dinero, pero las cosas se tuercen y regresa a su tierra, donde funda una colonia. La megalomanía lo gana, acaba perdiendo el juicio y comete dos asesinatos gratuitos, el de un negro y una blanca. En verdad, se trató más de sacrificios humanos que de asesinatos. No tarda en descubrirse el pastel y es condenado a la horca. Naipaul desprecia a Michael X, pero todavía más a la sociedad inglesa que lo ha prohijado. En el fondo, no habría llegado a ocurrir nada si los ingleses no hubiesen aplaudido al revolucionario de pega mientras hacía volatines y fingía ser el negro que no era, fulminando al

sistema con palabras en las que nadie, ni él ni los demás, creían. John Lennon, sea dicho de paso, viajó a Trinidad, como otros muchos, para hacerse un *selfie* (o su equivalente) junto al profeta impostado. Pasó como una ráfaga. La que se demoró más de la cuenta y al cabo perdió la vida fue Gale Benson, la hija de un MP laborista. Benson se puso el nombre de guerra de Halé Kimga, adoptó vestimenta africana y dijo que Halé Jamal, un socio de Michael X con el que compartía casa y cama, era Dios, y ella su sierva. Son estos retozos los que inducen a Naipaul a hablar de «middle-class play». Escribe al comienzo de su relato: «Blanca y protegida, aunque, en su modoso estilo de clase media, superando en negritud ("out-blacking"), a todos los demás, Benson no podía ser indiferente al efecto que causaba. El culto absurdo, el nombre absurdo, la ropa absurda, todo lo que de Benson se recuerda en Trinidad evoca la gran, ineducada vanidad, del tránsfuga de clase media». Repare el lector en el adjetivo «ineducado». Naipaul lo usa como un improperio, pero también con una intención precisa. Un quinqui que lee apoyando el dedo en cada palabra carece de educación en una acepción estricta: no ha podido adquirir la técnica de la lectura. La ineducación de la clase media… acusa una índole de naturaleza distinta. Benson y sus afines son propensos a refractarse en identidades diversas precisamente en la medida en que la propia tampoco está consolidada. Venidos de un mundo hiperprotegido en el que se sigue siendo un niño a los veinticinco años, dejan que su «yo» se deslice, coquetamente, a izquierda y derecha, como una pelota que, en equilibrio inestable sobre el caballete de un tejado, acaba rodando por una vertiente lo mismo que podría haberlo hecho por la contraria. Esto es también falta de educación: una falta de educación más radical, más flagrante, que la del que carece de primeras letras. Las políticas de identidad que ahora hacen furor en la universidad americana parecen hechas, por cierto, a la medida de personas como Gale Benson.

Notes Towards the Definition of Culture, de T. S. Eliot, apareció en 1948, antes de que el *Welfare State* y las consejas del Dr. Spock hubiesen conseguido generar el ambiente floreal en que dieron su primer estirón Gale Benson y afines. Stalin, en 1948, no había

perdido todavía su halo, y sobre el horizonte se recortaba con dureza la figura del legislador omnisciente, el que volverá el mundo como un calcetín y pondrá derecho lo que estaba torcido. Pero Eliot no las tiene todas consigo. En la introducción al ensayo, el autor se lía la manta a la cabeza:

> Probablemente no sea arriesgado afirmar que hemos entrado en una fase de decadencia; que los estándares de cultura son más bajos que hace cincuenta años; y que esto se aprecia al examinar, uno a uno, los distintos compartimentos de la actividad humana. No adivino una razón por la que esta decadencia no debiera progresar más todavía, o, incluso, por qué no podríamos anticipar un periodo, no por fuerza corto, en que la cultura *no* existirá en absoluto.

En la sociedad que Eliot prevé y a la vez teme, todo el mundo habrá cursado estudios secundarios y un porcentaje altísimo podrá alegar un título universitario. ¿No parece razonable, es más, evidente, que esa sociedad no sería inculta sino culta, mucho más culta que las procedentes del pasado? No entenderemos el punto de vista de Eliot si no tenemos en cuenta que fue poeta, y que las palabras, para un poeta, son exactas en un sentido que no aceptan, es más, que no alcanzan siquiera a imaginar, los individuos de mentalidad tecnocrática. El lenguaje en que se desenvuelven los científicos es, en cierto modo, elemental: los físicos, los economistas, los ingenieros, no necesitan, para comunicarse entre sí, formas locutivas superiores a las que proporciona el inglés estandarizado y simplificado en que están redactados los manuales de sus respectivas disciplinas. Esa parla universal cumple la misma función que el pidgin en un enclave portuario: los hablantes adivinan su común denominador usando expresiones escasas en número y cortas en matices. El significado poético, por el contrario, está determinado por factores múltiples, el sonido, entre otros. Más adelante, a propósito de la riqueza del inglés, su inglés y el inglés de sus compañeros de oficio, Eliot ponderará la influencia preciosa del irlandés o del galés, cuyo espíritu se transmite, más aún que a través de las voces inventariadas en los diccionarios, por vía prosódica: lo hable o no, los ritmos del idioma minoritario tiñen la

dicción del poeta, permitiéndole decir, pensar cosas que no se pueden decir ni pensar cuando las cuerdas vocales no vibran siguiendo el compás de una fonética concreta, radicada en un territorio concreto. Algo por el estilo creía Emilio Gadda, el gran escritor italiano de mediados del xx. En Italia, hasta hace poco, nunca se ha hablado el italiano. Lo que se usaba era el dialecto, distinto según las regiones y con frecuencia ininteligible de una región a otra. Gadda estimó que el italiano oficial era inservible a efectos expresivos y escribió unos libros difíciles de penetrar donde el *romagnolo*, el milanés y el toscano se alternan a lo largo de una misma página. ¿Se le fue la mano a Gadda? Sí. Pero hay que mirar la moneda también por su envés. La exageración de Gadda sirve para recordarnos que el lenguaje pasteurizado de los *best-sellers* es horrendo, y que sería igualmente horrendo un mundo en que solo se hablara como se habla en los *best-sellers*. De ese mundo habría desaparecido la cultura, por mucho que, de cada diez ciudadanos, ocho fueran ingenieros de telecomunicaciones y los dos restantes neurólogos o biólogos moleculares. Tal es, más o menos, la valoración de Eliot, y a ella van unidas otras valoraciones.

La más destacada, la más reiterada tal vez, es que la dimensión puramente enunciativa de nuestro pensamiento no es la más importante, o no lo es siempre. También son pensamiento, también son cultura, los modales, o las tradiciones culinarias, o los ritos religiosos. Y, por supuesto, son cultura las diversas maneras que adopta la fe. Todos estos elementos se combinan entre sí siguiendo una lógica que desafía las categorías usuales dentro del mundo de la política y la Administración pública. De ahí que, según Eliot, la cultura no se pueda planificar. Hemos entrado ya en el territorio de Burke.

El autor de *Tierra baldía* polemiza en su ensayo con Harold Laski, vinculado al Partido Laborista y admirador de Stalin y su Brillante Porvenir. Al optimismo de quienes, como Laski, depositaban esperanzas exageradas en las aptitudes pedagógicas del Estado, Eliot objetó que formarse de verdad exige más, mucho más, que recibir instrucciones. El que pase lo último por alto cometerá el dislate de confundir la cultura con lo que cabe dentro de un

programa, redactado en un ministerio y curricularmente impuesto a través de un cuerpo docente. Esta reflexión revela lo mucho que Eliot debe a Burke, a quien cita, por cierto, en una nota a pie de página. No sorprendentemente, la familia integra para nuestro hombre el territorio, el suelo, del que extrae el individuo los jugos que lo harán culto: «El conducto principal a través del cual se transmite la cultura es la familia», asevera en el capítulo titulado «The Class and the Elite». En tanto que la familia forma, la escuela se limita a adoctrinar. La familia ha despertado un recelo constante en la izquierda, en el pasado y también ahora, y no por casualidad. El motivo del recelo, claro, es que los trasfondos familiares, al ser distintos, engendran desigualdad. Filósofos políticos del corte de Rawls o Dworkin resumen la situación afirmando que no nos merecemos las cualidades, competencias y ventajas contraídas al contacto con padres especialmente amantes o especialmente ricos (tampoco nos merecemos, ¡ay!, las cualidades y competencias que nos vienen dadas por nuestro ADN). La familia, fuente de beneficios moralmente arbitrarios, se tolera como un mal menor, es decir, como algo que, distando de ser celebrable, arroja un saldo agregado positivo. Es cierto que se abre un abismo, conceptualmente hablando, entre el colectivismo soviético y el pseudoliberalismo rawlsiano. Esto admitido se constata, ya derrotemos hacia el colectivismo, ya prefiramos a Rawls, que en la izquierda es fuerte la tentación de quitar atribuciones a la familia, que nadie ha inventado y, como nadie ha inventado, no satisface con limpieza los criterios de equilibrio y justicia de las filosofías igualitarias. La respuesta de Eliot, dirigida, por razones obvias, a los filocomunistas de su tiempo, acusa visos hamletianos: hay más cosas en la tierra o bajo el cielo de las que pueda soñar la filosofía, entiéndase, la pobre filosofía del reformador social. Por eso la familia es insustituible. A través del amor, la cercanía, la afinidad, gracias a acciones e influencias difusas y aparentemente descoordinadas, la familia consigue lo que no consiguen los expertos, o, por emplear una frase del propio Eliot, los demagogos políticos. En este contexto afloran, dentro del tratado eliotiano, las clases. Eliot no las define, o da su definición por supuesta. Pero es claro que deben interpretarse las clases por

analogía con la familia: las clases son a modo de hábitats en que se absorbe informalmente el cúmulo de instintos, de propensiones, de sesgos, de específicas donosuras y secretas concordancias cuya suma, o, mejor, cuyo imponderable equilibrio, es la cultura. Venida a menos la familia, suprimidas las clases, quedamos al arbitrio del Gran Hermano. Y la mano del Gran Hermano es pesada y nunca hila fino. El Gran Hermano puede reducir el impacto de la malaria (uno de los logros de Mussolini), puede construir un montón de autopistas en un tiempo récord (una de las hazañas de Hitler), puede erradicar el analfabetismo. Estas cosas son importantes, algunas, importantísimas. Pero al Gran Hermano el negocio de la cultura no se le da especialmente bien, por no decir que se le da mal. Mientras que allí donde existen las familias y las clases asistimos a cristalizaciones complejas, irisadas y de muchas puntas, en la sociedad planificada los individuos se distribuyen a lo largo de un eje cuyas posiciones pueden fijarse por los incrementos y decrementos de una sola magnitud: la correspondiente al grado de instrucción de cada cual, en el sentido que a este concepto otorgan los pedagogos. Esto es lo que se nos viene encima: un mundo compuesto de hombres sueltos, semejantes y rudimentarios. Tomo la siguiente cita del cap. VI de *Notes Towards the Definition of Culture* («Notes on Education and Culture; and Conclusion»):

> […] no debemos olvidar que la educación a medias («half-education») constituye un fenómeno moderno. En épocas anteriores la mayoría no estaba más o menos «semieducada»: la gente poseía la educación necesaria para desarrollar la función que le había sido asignada. Habría sido incorrecto calificar al miembro de una sociedad primitiva, o a un agricultor en cualquier sociedad o momento social, de «educado a medias» o en un 25 por ciento o un 10 por ciento. *Educación*, en su acepción moderna, implica una sociedad desintegrada, en la que se supone que debe existir una escala única con arreglo a la cual todo el mundo aparece como más educado o menos educado. De ahí que *Educación* designe ahora una idea abstracta, sin contenido.

No resulta imposible representarse a los Verdurin como semieducados, luego de hechas algunas salvedades. Mientras que

Eliot está pensando en el desclasamiento que consigo trae la planificación, el desclasamiento proustiano tiene por protagonista al snob, al que, enajenado del medio en que ha nacido, tiene que improvisar un método de vida y en rigor no vive, sino que lee un guion. En ambos casos el individuo se vacía. Ni los programas elaborados en un ministerio, ni los modelos que nos llegan de la moda o la opinión pueden, por sí solos, educarnos en serio.

Las reflexiones de Eliot distan de ser pueriles. Es más, su censura nos orienta más sobre la naturaleza de nuestra sociedad que las aleluyas que incansablemente se levantan desde los medios de comunicación, los consejos de ministros o los organismos internacionales. Pero si Eliot se las arregla muy bien para poner de resalto lo que no le gusta, guarda silencio llegado el instante de proponer una alternativa. Es natural: la reforma social, por lo menos la reforma social a gran escala, no puede ocupar un lugar destacado en la agenda del conservador. La construcción de un proyecto que lo cambiara todo a mejor no es compatible con la idea, típicamente burkeana, de que nadie se halla en grado de conocer cuál es la estructura oculta de la que brota el orden social. Esto, por abundar en lo obvio. Ahora bien, existe una segunda razón para que el conservador mire con escepticismo, yo añadiría que con un punto de repugnancia, las garambainas y composturas que suele llevar pintadas en el rostro el Brillante Porvenir. Eliot se explica con absoluta precisión en el pasaje dedicado a Harold Laski:

> Por lo demás, las gentes que vivan en esa nueva civilización [la proyectada por los reformadores] serán, en la medida precisamente en que pertenecen a ella, diferentes de nosotros, y también diferentes del señor Laski. Todo esfuerzo que hagamos por construir una civilización nueva será un esfuerzo dirigido a levantar una civilización cuya naturaleza ignoramos, y en la que seríamos infelices. De hecho, nuevas civilizaciones van surgiendo todos los días: la civilización actual se le antojaría realmente extraña a un hombre civilizado del siglo XVIII, y no puedo imaginarme al más ardiente o radical de los reformistas de aquella edad mirando con gusto la civilización con la que se tropezaría si se levantase de su tumba.

La clave está en que ser feliz o infeliz se parece bastante a *sentirse* feliz o infeliz. La fuente de la felicidad o la infelicidad es la experiencia, no directamente los hechos, salvo que sean hechos de a puño como el hambre o la enfermedad. A partir de cierto nivel de complejidad no podremos saber qué efectos tendrá un hecho X, si no sabemos *quién* es el afectado por X. Sin embargo, al planificar, estamos proponiendo un *quién* que viaja en el tiempo y, a la vez, permanece inmóvil. Reconocemos su felicidad bajo la especie, o en la acepción, de *nuestra* felicidad. Pero esto constituye un abuso, así en el plano lógico como moral. Ese *quién* presunto es un collage, una superposición, y no existe ni podrá existir. Resultaría estúpido, por tanto, introducirlo en nuestros cálculos felicíficos (que diría Jeremy Bentham). En resumen: nuestra imaginación está adherida a un tiempo y un espacio, el nuestro. Franqueado este perímetro, la imaginación moral se debilita y degenera en mera palabrería.

Lo último produce un efecto boomerang. De la objeción de Eliot a Harold Laski se deduce no solo que resulta fútil situarse en un futuro indistinto o remoto, sino que también es absurdo repetir el pasado. La persona que intenta repetir el pasado, la que se representa el pasado como un mundo en el que ella, ella *ahora*, podría vivir como si «ahora» fuera «entonces», está postulando a ese *quién* que ocupa, inmutado, perspectivas temporales que mutuamente se excluyen. Este anacronismo es propio del reaccionario, no del conservador burkeano, y afecta también a las clases. Tanto Eliot como Proust pudieron conocer, de primera mano, qué bicho habían sido las clases: ambos ocupan un bisel histórico y se encuentran, todavía, a caballo entre dos mundos. Sabían por tanto de qué hablaban. Pero las clases estaban desapareciendo en ese momento y ahora han desaparecido del todo, al menos en su acepción elotiana o proustiana. Las clases, para nosotros, ya no son una opción, con independencia de que no podríamos restaurarlas sin vulnerar principios de equidad que percibimos como innegociables. No, no podemos revivir las clases, como no podemos revivir la piedad de Antígona o, viniendo más acá, el sentido del honor de los rústicos de Giovanni Verga o de los caballeros que todavía pueblan el estamento militar en algunos relatos de Schnitzler.

Haciendo balance, nos encontramos con que el margen de maniobra es estrecho para el conservador que pretende *ejecutar* su conservadurismo. El conservador especulativo se halla en una posición más desahogada: puede discutir los hechos sin sentirse en la obligación de sustituirlos por otros. Expresado de otra manera: tiene que apostar a ser incisivo, no eficaz. Después, Dios dirá. Su análisis, más ceñido a lo censorio que a lo propositivo, ha servido, como mínimo, para conferir mayor profundidad a las ideas, incluidas las de sus adversarios. No es poco. Los progresistas, los socialistas, muchos liberales, se han identificado con la razón contemporánea. No está mal que, como en las salmodias antifonales, una parte del coro se desmarque y responda, más que con una confirmación, con una crítica. Y ya está. No tengo mucho más que añadir. Solo me queda decirles «adiós», no sin rogarles, a imitación de los autores de comedia, que tengan la bondad de perdonar las muchas faltas de esta obra, demasiado larga y más pródiga en preguntas que en respuestas.

NOTAS

1 Viejo soberbio, viejo conmovedor por todo concepto, es el Raimundo de Tolosa que Tasso retrata en *Jerusalén liberada*. El canto clave es el séptimo del poema. Decidido a defender el honor de los cruzados, Raimundo baja al campo para enfrentarse al feroz Argante, una suerte de *robocop* agareno. Raimundo piensa que va a morir. Y se encomienda así al Altísimo y su infinita misericordia (VII, estrofa 78):

> Señor, tú que a Goliat derribaste
> Con la honda del joven poco experto,
> Y los israelitas libertaste
> Dejando en Terebinto el cuerpo muerto;
> Dame, Señor, pues esto remediaste,
> En esta mi ocasión propicio puerto;
> Mate un caduco viejo al bravo Argante,
> Pues que mató un muchacho al gran gigante.

La agudeza de Tasso consiste en una inversión. Los años fragilizan a Raimundo; a la vez, Raimundo equivale al jovencísimo David, de donde resulta que su fragilidad es una fragilidad adolescente, una promesa y no un crepúsculo. Raimundo es un viejo/joven: por debajo de la arrugada corteza fluye, invisible, la savia. Estos trampantojos, estas asociaciones, estos contrastes, sólo se pueden ejercitar dentro de un sistema de ideas. Cada idea señala un locus, un sitio y, simultáneamente, la posibilidad de imantarlo con lo que significan otras ideas, opuestas o sencillamente distintas.

2 Escribe Séneca (*Cartas a Lucilio*, II, 13): «Nada tan indecoroso, como el viejo que se pone a vivir de nuevo». Séneca se refiere a los tipos tornadizos y veletas que cada día se levantan con un plan distinto en la cabeza. Hay que ser serio, y ser serio implica adoptar la compostura pertinente cuando a uno le llega la hora de morirse. Esto, que en la antigüedad era un lugar común, nos deja ahora estupefactos.

3 No quiero decir con esto, como apunté más arriba, que no existan experiencias comunes a todos los hombres. Experiencias conspicuas, palmarias. Todos concurrimos en pensar que el dolor de muelas es pésimo. Lo es para mí, y para usted, y fue pésimo para los contemporáneos de Homero.

El bla-bla-bla de estoicos y epicúreos sobre la entereza ataráxica con que el hombre virtuoso podría sobrellevar los sufrimientos más atroces se reducen a consejas de filósofos, a cosas que se dicen para dar relieve a un punto de doctrina pero en las que no se puede creer de veras. Sí, a nadie le gustaría tostarse en el vientre al rojo vivo del toro de Falaris, o sufrir una sed intensa, o, tan siquiera, defecar bajo las estrellas, como antes se hacía. Estos hechos no cambian según el punto de vista: da igual que se los mire desde abajo o desde arriba, o desde tal ángulo o desde tal otro. Pero otros hechos, máxime algunos hechos complejos, *son perspectivos*. Una de las cosas que caracteriza a los hechos perspectivos es que son refractarios a la dialéctica. Considere el lector la libertad y su interpretación contrapuesta en Rousseau y los defensores de lo que se conoce como «libertad negativa». En *El contrato social* (Libro I, cap. VIII) escribe Rousseau: «La obediencia a la ley que nos hemos prescrito, es la libertad». Esto no tiene nada que ver, nada en absoluto, con lo que dicen los libertarios. Los últimos conciben la ley como un límite, y la libertad, como una holgura. Para ellos, el hombre será libre en la medida en que pueda hacer lo que se le antoje hacer, y será libre *dentro* de la ley, mientras pueda hacer lo que se le antoje hacer… sin vulnerar la ley. La ley, en fin, recorta necesariamente la libertad, incluso si se admite que, en un mundo sin leyes, el hombre sería *de facto* menos libre que en un mundo con leyes. La consecuencia obvia para el libertario es que no se puede identificar la libertad con la obediencia a la ley, por mucho que el propio sujeto haya contribuido a través del voto democrático a determinar hasta dónde llega la última y hasta dónde no. La diferencia entre quienes sustentan una u otra posición es insalvable. Si acaso, los altercantes llegarán a la conclusión de que no están hablando de lo mismo, o de que el significado de «libertad» varía en uno y otro caso.

4 La datación procede de Ussher, arzobispo de la diócesis irlandesa de Armagh. Ussher estableció la fecha a partir de las genealogías de los patriarcas.

5 Rousseau menudea en *Discurso sobre la desigualdad* observaciones desesperadas: «Me atrevo casi a decir que el estado de reflexión es un estado contra natura, y que el hombre que medita es un animal depravado» (primera parte); «El hombre era mejor en su estado primitivo, cuando equidistaba de la estupidez del bruto y *las luces funestas del hombre civil*» (cursivas mías) (segunda parte), etc. Fue menos patético Voltaire, quien escribió a Rousseau una carta divertida e insolente en la que afirma que, después de leer su libro, ha sentido el deseo de ponerse a caminar de nuevo sobre cuatro patas. Añade: «Como he perdido este hábito hace más de sesenta años, temo no poder recuperarlo, así que declino el cuadrupedismo en gente más digna de él que usted o yo».

6 Con frecuencia, Rousseau habla del hombre en estado natural como un antropólogo lo haría de la tribu de los Tupinambá o de los caribes americanos. Pero el dato empírico coexiste con la cábala filosófica.

7 Rousseau imagina a veces la religión, una religión impostada y finalista, como el medio explotado por el legislador para persuadir, o, mejor, seducir, a los hombres empecatados. Esto es chapucero y poco convincente. No acaba el asunto aquí: en el *Manuscrito de Ginebra*, Rousseau afirma que la tesitura psicológica que debería propiciar el contrato social es difícilmente imaginable si *antes* no se ha recibido el tipo de educación que *solo* se puede adquirir *dentro* de un orden social virtuoso. Rousseau hace esta observación en respuesta a un artículo de Diderot («Droit naturel») publicado en la *Enciclopedia*. En «Droit naturel» Diderot había alegado, en contra del hombre lamentable del segundo *Discurso,* que la especie humana, la especie en su conjunto, goza de intuiciones morales y racionales suficientes a fundamentar un orden social justo. Nada de eso, responde Rousseau: el hombre no socializado en un régimen de justicia carece de los recursos necesarios a su (verdadera) socialización. Lo último nos introduce en un círculo vicioso. Rousseau habría podido evitarlo postulando una mejora gradual, mediada por un proceso de ensayo y error. Pero esta alternativa estaba excluida por su teoría negativa sobre la perfectibilidad. De ahí que acabe optando por la taumaturgia.

8 Benjamin Constant protesta contra la lógica por la que se gobierna la voluntad general en *De l'esprit de conquête et de l'usurpation*: «Varios capítulos del *Contrato Social* emulan las contorsiones de la escolástica. ¿Cómo es posible que existan derechos que se disfrutan con plenitud en la medida en que se han alienado en beneficio de terceros? ¿De qué raro material está hecha una libertad que se ejerce tanto más cuanto más se opone a nuestra voluntad? ¿No es evidente que las paradojas de Rousseau proporcionan una coartada espléndida a los amigos del despotismo?» (nota 1 al cap. VIII de la segunda parte).

9 Lean estas líneas de *Discours sur l'economie politique*: «[…] la voluntad general […] da la medida de lo justo y lo injusto». Inmediatamente después, dentro del mismo pasaje, Rousseau afirma que los jóvenes lacedemonios no cometían un delito al apandar comida para completar la reducidísima ración que les había sido asignada. No lo hacían, porque la operación sustractora estaba permitida por la ley, y lo que permite la ley es legítimo. La fuente es Hobbes, al que Rousseau, por cierto, no menciona. En *De Cive*, cap. VI, §16, Hobbes señala que el robo, el asesinato o el crimen son «injurias» que la ley natural prohíbe. Al tiempo, toca a la *ley civil* definir lo que es «asesinato», «adulterio» o «robo» (aquí menciona el caso de Esparta). La ley natural, en suma, está por determinar hasta que el Soberano la determina, o, lo que monta a lo mismo, la única ley que Hobbes reconoce es la positiva. No hay en

todo esto ningún misterio: Hobbes, ganoso de proteger las prerrogativas de Leviatán, se resiste a que el poder sea enjuiciado desde fuera del poder. Punto. Rousseau, por el contrario, nos coloca ante un dilema endiablado. Opción uno: está diciendo, como Hobbes, que lo justo es lo que la ley positiva (en que se plasma la voluntad general) estatuye como justo. A esta interpretación, la más llana, se opone el hecho de que Rousseau, al revés que el británico, sí se toma en serio la ley natural. La última es un algo-ahí que la Razón aprehende, y que muchos gobiernos violan o ignoran. Mantiene su vigencia, en fin, la oposición entre ley natural y ley positiva. ¿Cómo entender entonces que la «volonté générale» sea siempre «recta» (véase *Contrato*, II, 3)? La opción dos, un poco tontorrona, es que la voluntad general es infalible al modo en que lo es un tirador que no marra nunca la diana. La voluntad general establece *x*, y *x* coincide, ¡hop!, con lo prescrito por la ley natural. Esto, aparte de ser tontorrón, se compadece mal con el espíritu general del mensaje de Rousseau. Es difícil resistirse a la sensación de que Rousseau está endeudado, de alguna manera, con el voluntarismo teológico, según el cual algo es bueno o justo, no porque sea bueno o justo en sí, sino porque Dios lo quiere. En particular, la ley natural es buena o justa, porque así lo ha acordado Dios. Póngase «voluntad general» en lugar de «Dios», y el plato está servido. Por supuesto, no encontramos en Rousseau una sola línea donde se diga esto expresamente. Rousseau es un lío en el que continúan enredados sus exégetas. Lo decisivo es que las oscuridades de Rousseau envolvieron a individuos como Robespierre, Marat o Saint-Just. Los excesos totalitarios que se anuncian en 1792, la ausencia de controles de que disfrutó la Convención, encontraron una coartada innegable en la idea de que la Razón, encarnada en la voluntad general, ha de prevalecer sobre cualquier disidencia. Ese fue el principio que comunicó a la guillotina el frenético subibaja de los años 93 y 94.

10 En «Of Commerce», Hume compara las viejas ciudades-estado, arrebatadas y guerreras, con las sociedades industriosas, dadas a divertir en favor del bienestar colectivo los excedentes producidos por una pasión con la que es mejor contar que no contar: la avaricia. Está claro que Hume se resigna sin demasiado pesar a esta afección humana, poco edificante aunque fecunda en lo que los economistas denominan «externalidades positivas».

11 Smith va más allá. Afirma que el consumo termina por repartirse de forma muy parecida… a la que habría tenido lugar dividiendo la tierra en porciones parejas. Smith busca refutar a Rousseau, para quien la propiedad va unida a la explotación del menesteroso por el pudiente. He destacado antes que Smith ocupa las antípodas de Rousseau. No solo condena el último la división de los hombres en ricos y pobres, sino que censura, en *El contrato*, el uso del dinero, que es el mecanismo por cuya causa algunos consiguen acopiar recursos no directamente procedentes del trabajo físico: «Es el

trastorno que acompaña al comercio y las artes, es la ávida búsqueda del logro, es la molicie y el amor de las comodidades, lo que muda en dinero un servicio personal. […] Abrazad el dinero, y abrazaréis también las cadenas. La palabra *finanza* es una palabra de esclavos, desconocida en la Ciudad. En un Estado verdaderamente libre los Ciudadanos lo hacen todo con sus brazos y nada con dinero: lejos de pagar para eximirse de sus deberes, pagarían por desempeñarlos ellos mismos» (*Contrato*, III xv). La Ciudad rousseauniana es absolutamente incompatible con una sociedad desarrollada. La teoría smithiana de la mano invisible, por el contrario, permite explicarse dos cosas a la vez: la cooperación entre personas que miran por el propio interés, y la eficacia de los medios de cambio, los cuales facilitan el ajuste entre los distintos intereses. Vuelvo sobre el asunto más adelante.

12 En 1724, Mandeville publicó *A Modest Defence of Public Stews*, una obra en que propone, oscilando entre las bromas y las veras, que el Gobierno administre la prostitución. La prostitución, argumenta Mandeville, es un hecho inevitable. Razones sanitarias y de orden público recomiendan que el Estado la vigile y tutele. Tampoco vendría mal, agrega, convertir la prostitución en fuente de ingresos fiscales.

13 El decoroso Smith, por cierto, hace una breve incursión prostibularia en *La riqueza de las naciones* (I.xi.b). Se pregunta a qué puede deberse la belleza de las prostitutas irlandesas de Londres, «quizá las más agraciadas entre todas las mujeres del Imperio británico». Y se apunta… a las virtudes nutritivas de la patata. El tono de la discusión es especulativo, semejante al que empleaban los antropólogos antiguos para referir las costumbres o singularidades de razas salvajes y, en el fondo, conjeturales.

14 Escribe en «La experiencia», el último de sus ensayos: «Las leyes mantienen su crédito, no porque sean justas, sino porque son leyes. Ahí reside el fundamento místico de su autoridad: no hay otro».

Las reservas de Montaigne, que serían reprocesadas luego por Pascal en sus *Pensées*, se orientan, esencialmente, al orden público. En materia de costumbres, el gascón argumenta incansablemente contra los rigores y aspavientos del moralismo puritano.

15 Una porción muy considerable de la «Apología de Raimundo Sebunde», el más largo de los ensayos de Montaigne, está dedicada a argumentar la inteligencia de los animales y, por tanto, lo absurdo de colocar al hombre en una categoría separada o exenta. En cierto momento asevera Montaigne: «Hay más diferencia de tal hombre a tal hombre, que de tal hombre a tal animal». Bayle resume bien la posición de Montaigne en el artículo «Rorarius» del *Diccionario histórico y crítico*. Aborda igualmente la materia en «Pereira», otra entrada del *Diccionario*.

16 Véase La Rochefoucauld (máxima 469): «Jamás se desea ardientemente lo que solo se desea aconsejado por la razón». Para conocer la opinión de Bayle, conviene leer *Pensées diverses sur la comète*. En el capítulo 138 afirma, y subraya acudiendo a las cursivas: «No son las opiniones genéricas del espíritu las que nos determinan a obrar, sino las pasiones del corazón». En el 172 explica cómo las pasiones, auxiliadas por la razón y el cálculo, enlazan a los hombres en asociaciones estables.

17 Tropecé con la carta mucho después de haber leído las observaciones de Malthus sobre Condorcet en *Ensayo sobre los principios de la población* (véase el cap. 1). El paralelo entre la intuición de Malthus y lo que afirma Burke es evidente.

18 El acuñador del vocablo, y del concepto, es Richard Dawkins (*El gen egoísta*, cap. 11).

19 Oxford se inclinó en la misma dirección. En 1949, el oxoniano Gilbert Ryle trasladaría las dos categorías cognitivas de Oakeshott a la filosofía de la mente (*The Concept of Mind*, II, 3). Ni siquiera se aprecian diferencias verbales: las cláusulas *knowing that* y *knowing how* («saber qué» y «saber cómo») de que Ryle se vale en su análisis, aparecen igualmente en «Rationalism in Politics».

20 Escribe Burke: «El Parlamento no es un *congreso* donde están representados intereses distintos y hostiles, intereses que cada cual ha de defender, como si fuera un agente o un abogado, contra otros agentes y abogados. El Parlamento es la asamblea *deliberativa* de *una* nación, con *un* interés, a saber, el del conjunto» (*Speech to the Electors of Bristol at the Coclusion of the Poll*, 1774).

21 El posfacio del libro reza así: «Why I am not a Conservative».

22 Von Mises fue aún más allá que Hayek. Llegó a atribuir el capitalismo a una iniciativa filosófica, por así decirlo: «La emergencia de la economía como nueva rama del conocimiento integra uno de los hechos más portentosos de la historia de la Humanidad. […] Lo que más sorprende en la revolución que consigo trajo el capitalismo, es el hecho de que se debiera a la acción de un pequeño número de autores y una partida apenas mayor de estadistas imbuidos de sus enseñanzas» (*La mentalidad anticapitalista*, 2, 1).

23 Véase el posfacio a *La constitución de la libertad*.

24 Savigny, *System des heutigen römischen Rechts* (Berlín, 1840), I, 331-332.

25 En Hayek, «Sociedad Abierta» y «Gran Sociedad» significan más o menos lo mismo. La primera expresión fue popularizada por Popper (la acuñación original es de Henri Bergson); la segunda viene de mucho antes.

26 Podría pensarse que Hayek fue un adepto al utilitarismo. Nuestro hombre, sin embargo, criticó severamente la doctrina utilitarista, que

descalificó como una variante más del constructivismo. Hayek se revolvió especialmente contra el principio de que conviene medir el valor de una acción haciendo balance de *todas* las consecuencias positivas y negativas que dicha acción encierra. Solo un observador omnisciente, objeta Hayek con entera razón, estaría en situación de realizar semejante proeza. Para Hayek las reglas nos sirven a la manera de un martillo o unas tenazas: constituyen procedimientos generales orientados a abordar un número indefinido de retos prácticos. Su carácter general las hace falibles, sin duda. Aunque también útiles, puesto que, si estuviesen ajustadas solo a la resolución del problema X, no nos valdrían para afrontar el problema Y. En otras palabras: se imponen experimentalmente y sin que nadie las haya extraído de tal o cual principio, de modo semejante a lo que sucede con las costumbres. El punto es capital. En la filosofía de Bentham, o de quienes piensan como él, resolver un problema implica efectuar un cálculo: los focos se desplazan por consiguiente hacia el legislador, que es el encargado de averiguar la mejor combinación social entre todas las posibles. La visión hayekiana, por el contrario, es de inspiración naturalista: van ganando terreno los comportamientos más aptos a la supervivencia de los individuos y, por tanto, de la sociedad. ¿Sería lícito concluir que entre Hayek y los utilitaristas se abre un abismo? Las cosas son… un poco más complicadas de lo que parece. Concurro con Nozick en detectar en el pensamiento hayekiano vetas, imantaciones, utilitaristas. Véase más adelante.

27 Las últimas líneas tienen un precedente clarísimo en la discusión humeana de la justicia. En *La constitución de la libertad*, II, 10, §6, Hayek vuelve sobre las ideas que ya había vertido en *Camino de servidumbre*:

> [Las reglas] son facilidades de que los individuos disponen para trazar planes de acción viables. Es posible que, a veces, la regla haya surgido porque se necesitaba evitar fricciones entre agentes que diferían sobre su derecho a hacer esto o lo otro. En orden a evitar tales desavenencias, es preciso establecer a qué está autorizado cada uno. Esta claridad es la que confiere sentido a una regla, sin que importe demasiado cuál sea su contenido.

28 Los notarios no son, técnicamente, funcionarios. Pero ustedes me entienden.

29 A Hayek le inquietaba un tanto que la conexión entre éxito económico y mérito no estuviese en absoluto garantizada. La doctrina de que el mercado premia al que promueve la satisfacción de sus semejantes fue el emplasto que aplicó a la llaga. En *Anarquía, Estado y utopía* (II, 7, sección 1: «Patterning»), Nozick argumentó contra Hayek que la tesis de que el mercado es encomiable

porque premia al dispensador de utilidades, no debe interesar especialmente al amante de la libertad.

30 El modelo está tomado de Locke. Nozick añade unas cuantas consideraciones, sin duda importantes, y sin duda interesantes. Pero no las discuto porque no aportan nada relevante a lo que se está tratando aquí. Véase *Anarquía, Estado y utopía*, cap. 7, sección 1.

31 La expresión nozickiana para «transmisión legítima» es «*just* transfer» (las cursivas son mías). La transmisión legítima, además de voluntaria, está sometida a condiciones que Nozick no enumera. He obviado el punto porque no toca a lo fundamental de mi argumento.

32 Existe una conexión fascinante entre muchas de las cosas que relata Tocqueville y el fragmento 323 de los *Pensamientos* de Pascal (edición de Brunschvicg). Un individuo es para nosotros un *quién* y un *qué*. En la medida en que es un *quién*, se presenta como único e irrepetible. En tanto en cuanto responde a un *qué*, asume rasgos generales. La relación entre el *qué* y el *quién* introduce tensiones considerables en nuestra concepción de la persona. He aquí lo que escribe Pascal:

> ¿Qué es el «yo»? Un hombre se asoma a una ventana para mirar a los transeúntes; si yo paso por allí, ¿puedo decir que se ha asomado a la ventana con objeto de mirarme? No; porque no piensa particularmente en mí. Pero el que ama a una persona a causa de su belleza, ¿la ama? No: porque la viruela, que matará la belleza sin matar a la persona, hará que deje de amarla.
>
> Y si alguien me ama por mi juicio, por mi memoria, ¿me ama «a mí»? No; porque puedo perder estas cualidades sin perderme a mí mismo. ¿Dónde está, pues, este «yo», si no está ni en el cuerpo ni en el alma? ¿Y cómo amar el cuerpo o el alma sino por estas cualidades, que no son las que constituyen el yo, puesto que son perecederas? ¿Podríamos acaso amar la sustancia de un alma en abstracto, cualesquiera que sean sus cualidades? Esto no puede ser, y además sería injusto. No se ama pues, jamás, a nadie; solo se aman las cualidades.
>
> No hagamos mofa, entonces, de los que se hacen honrar con cargos y puestos oficiales, ya que no se ama a las personas sino por cualidades prestadas.
>
> Pascal vivió en una sociedad estamental: el estamento, o el estatus, contribuían a la definición de la persona, o dicho de otra manera, uno era lo que era según el estrato al que se hallara adscrito. De ahí que los derechos variasen de estrato en estrato y fueran por consiguiente desiguales, según convenía a la desigual y estratificada condición de los hombres. Es útil tener esto presente para hacerse cargo de lo que

argumenta Pascal en su fragmento. Si un sujeto es percibido como la suma de sus cualidades, entre otras, las que le vienen dadas por su estatus, no será posible que cambie de nivel social y persista, pese a todo, en parecer el mismo… *a los demás*. Pero ¿sigue siendo el mismo? Sí, porque nadie es la suma de sus cualidades. O quizá no, porque no termina de adivinarse qué pueda ser uno… separado de sus cualidades. Nos enfrentamos a un dilema sin solución posible. El hombre educado en los valores de la sociedad estamental se adherirá a la primera alternativa: estimará que la alteración del estatus destruye al individuo viejo y engendra uno nuevo. Quienes opinan que hay un *quién* que permanece más allá del *qué*, preferirán abrazarse a la alternativa número dos. Esta es la que finalmente parece elegir Pascal. Las cualidades que el medio social aporta son *prestadas*, es decir, no definen en realidad al individuo, el cual será el que es con independencia de su riqueza o su prestigio o su favor cerca del trono.

Nosotros, los modernos, preferimos pensar que el hombre es hijo de sus obras, las cuales son suyas porque él las ha ejecutado libremente. Ahora bien, ¿qué diablos de cosa o quisicosa es ese sujeto que quiere lo que quiere sin estar condicionado por lo que es? ¿Un mero centro de espasmos volitivos? ¿Se puede querer sin ser ya algo? En la hipótesis contraria de que queramos lo que queremos en vista de lo que manifiestamente somos, ¿cómo explicarse la libertad, que es una franquía de que el individuo disfruta para inclinarse a un lado o su contrario *a despecho* de que sea como es? El voluntarismo libertario que ahora caracteriza a muchos movimientos sociales de índole reivindicativa nos invita a superar los límites a que nos sujeta nuestro cuerpo, nuestro origen, nuestra educación o nuestra biografía. Suprimidas todas las angosturas, queda un *quién* sin un *qué*. Átenme esa mosca por el rabo.

33 En 1796, muy poco después de que se haya promulgado la Constitución del año III, José de Maistre publica *Considérations sur la France*, un libro teñido de anticipaciones apocalípticas sobre la inevitable caída de la República y el retorno de los reyes. Escribe De Maistre (cap. x: «Des prétendus dangers d'une contre-révolution»): «El hombre, cuando trabaja para el restablecimiento del orden, se alía con quien ha originado ese orden: cuenta con el favor de la *naturaleza*, esto es, el conjunto de causas segundas a través de las cuales Dios administra su justicia».

34 El ataque de Guizot a la soberanía es indisociable de su antivoluntarismo. En *Histoire des origines du gouvernement représentatif*, Tomo 2, 10, afirma: «No es la voluntad del individuo la que crea e impone

leyes de obligado cumplimiento. Recibe éstas desde más alto; le vienen de una esfera superior a la de la libertad…».

35 «Acaso pueda demostrar aquí que los males de la democracia solo admiten como cura más democracia» (del borrador de *La democracia en América*, II, II, x).

36 El 26 de marzo de 1847, cuando faltaba un año para la revolución del 48 y la instauración del sufragio universal (masculino), se verificó entre Guizot y Garnier-Pagès, en la Cámara de Diputados, el siguiente intercambio verbal:

> Guizot: El principio del sufragio universal es tan absurdo en sí mismo, que nadie, ni aun siquiera sus partidarios, se atreve a defenderlo en su integridad.
>
> Garnier-Pagès: Llegará ese día.
>
> Guizot: No hay día para el sufragio universal. No llegará el día en que todas las criaturas humanas, sean ellas las que fueren, estén llamadas a ejercer derechos políticos.

37 El pasaje está extraído de *Considérations sur la France*. El interviniente cita el libro pero no al autor, esto es, el propio De Maistre. *Considérations* se había publicado anónimamente.

38 Todas las citas que a partir de ahora se hagan de los *Heterodoxos* corresponden a la edición de la BAC, 1956.

39 Libro VIII, cap. 4, v: «¡Quiera Dios que el pestilente vapor que se alza del periodismo y del Parlamento no acabe de emborrachar las cabezas católicas!». Contra los maestros de escuela (L. VIII, cap. 4, iv): «¡Pobres pedagogos, que soñaron ser regeneradores de un mundo! ¡Cuánto mejor les estaría perfeccionarse en la letra cursiva y en el método Iturzaeta! ¡Qué semillero de D. Hermógenes han sido aquí las dichosas escuelas normales, nacidas por torpísima imitación francesa!».

40 *También* es posible ser idealista y no voluntarista. Es el caso de Hegel. Como he dicho, estoy hablando aquí de equilibrios, de contaminaciones, no de conexiones lógicas en sentido estricto.

41 Un dato en absoluto baladí: Sorel fue maurrasiano poco antes de saludar con alborozo la toma del poder por Lenin.

42 *La destrucción de la sintaxis*: así se titula un manifiesto de Marinetti de 1913. Es más elocuente *Parole in libertà*. Transcribo un párrafo en que Marinetti especula sobre cómo se expresaría un tipo contagiado por la estética futurista:

> Comenzará por destruir brutalmente la sintaxis. No se entretendrá construyendo los periodos. Le importarán un rábano la puntuación y la

> adjetivación. Despreciará los primores y la labor de taracea del lenguaje, y a toda prisa golpeará vuestro sistema nervioso con sus sensaciones visuales, auditivas, olfativas, según él las va experimentando. La acometida del vapor/emoción hará que salten las válvulas de la puntuación y las tuercas de la adjetivación. Vaharadas de palabras esenciales sin ningún orden convencional. La única preocupación del narrador será transmitir las vibraciones de su propio yo.

La expresión es expansión. Como se comprobará en el siguiente capítulo, este párrafo anticipa muchas de las cosas que más tarde dirían los surrealistas.

43 En el *patois* dannunziano, la décima musa es una encarnación de la energía vital.

44 Romain Rolland, con quien Freud intercambió muchas cartas, afirma en una de ellas que el timbre, el tono característico del sentimiento religioso, es un deseo o una certidumbre de comunidad con el conjunto de las cosas. Y designa esa vocación promiscua, esa necesidad de unimismarse con el universo inabarcable, como «sentimiento oceánico». Freud adopta la *trouvaille* verbal de su amigo, pero es escéptico. Primero, porque no ha logrado compartir la experiencia de Rolland. Segundo, porque reúne argumentos clínicos para maliciar que el sentimiento oceánico constituye un fósil ontogénico, una reminiscencia de la etapa en que el sujeto no ha acertado todavía a diferenciarse del medio que lo circunda. Freud está pensando en los mamones: el mamón no ha descubierto que el pecho de la madre, fuente de placer, está integrado a un cuerpo que no es el suyo y que le puede ser retirado contra su voluntad. Cuando esto ocurre se azora y desconcierta, y protesta y se encampana.

45 En otra de las conferencias Lowell, asevera James que se puede decir, indiferentemente, que «algo es útil porque es verdadero» o «algo es verdadero porque es útil». Acomodar esta afirmación al concepto usual de verdad resulta dificultoso, por decirlo suavemente. Al menos, eso pensó Bertrand Russell. El último adujo, en «Transatlantic *Truth*» (1908), que el principio pragmatista de que una proposición es verdadera cuando sus consecuencias convienen a nuestras necesidades, fuerza la conclusión de que «A existe» es verdadera incluso si A no existe (pero salgo ganando si pienso que existe). En «Two English Critics», incluido en *The Meaning of Truth* (1909), James se llamó a engaño. Alegó que él no había defendido nunca una idea tan absurda. La convicción de que nos aprovechará creer una proposición cualquiera constituye la *causa existendi* de que la creamos verdadera. Pero no garantiza su verdad. James no era un pensador compacto. Cuando lo apretaban, soltaba tinta como un calamar y salía por peteneras.

46 Esta identificación no es del todo correcta. Pero no entraremos ahora en eso.

47 Tal vez estuviera pensando Benedetto Croce en sus colegas italianos cuando escribió en *Filosofia della Pratica* (parte prima, III): «[el pragmatismo] es la escuela más confusionaria que jamás haya producido la filosofía».

48 Papini, cuando desgranó estas bobadas, no podía conocer la teoría de la relatividad especial, aparecida, precisamente, en 1905. Aparte de esto, no sabía absolutamente nada de ciencia. Pero tal vez hubiera oído campanas. Las *Investigaciones geométricas* de Lobachevsky se publican en 1829-1830. Lobachevsky elabora con todo rigor geometrías que contradicen el quinto axioma de Euclides, el que reza que, a través de un punto exterior a una recta, solo se puede trazar una segunda recta que pase por dicho punto y sea paralela a la recta dada.

49 La segunda mitad de la historia es sorprendente y no muy alentadora: el arte expendido por la Iglesia en cantidades industriales entre 1850 y principios del XX, designado como *art saintsulpicien* o «arte de san Sulpicio», no deriva de la corrupción del Barroco, sino de la reacción primitivista de los románticos. El resultado está a la vista. Sorel, quien nunca ocultó su admiración por la Iglesia, estimó que esta no conseguiría recuperar una posición histórica importante mientras no se rehabilitase en materia artística: «La bajeza extrema de la estética católica actual estorbará en grado sumo todo intento de renacimiento religioso» (*Les illusions du progrès*, 1908). Sorel, tremendo como pensador político, era un crítico muy estimable, según se comprueba en la introducción a *Reflexiones sobre la violencia*. El estilo Saint-Sulpice, cuya fealdad y gazmoñería nos siguen vejando aún desde los vitrales de las capillas modernas, une, al amaneramiento, una limpieza en el tratamiento de las superficies y una nitidez en el trazado de los contornos no ajeno a la gran pintura del Quattrocento. De donde se desprende una conclusión y un misterio: ciertas técnicas, divertidas de su contexto original, pueden generar productos monstruosos, esto es, novedades que, por hablar como los biólogos, no son viables. No me resisto a recordar la opinión que esta clase de arte inspira a Pérez Galdós. En *Fortunata y Jacinta*, a propósito de Las Micaelas, el convento para la reforma de mujeres malas en que ha sido recluida Fortunata, escribe Galdós: «Las iglesias afectan, en las frágiles escayolas que las decoran interiormente, el estilo adamado con pretensiones de elegante de la basílica de Lourdes. […] La importación de los nuevos estilos de piedad, como el del Sagrado Corazón, y esas manadas de curas de babero expulsados de Francia, nos han traído una cosa buena, el aseo de los lugares destinados al culto; y una cosa mala, la perversión del gusto en la decoración religiosa».

50 Los géneros menores se extravasaron de su hábitat original y contaminaron a los mayores. Zola lo señala en un escrito sobre Manet de 1867 («Edouard Manet. Étude biografique et critique»): «[Manet] resuelve los cuadros con figura siguiendo la técnica que antes se usaba para pintar naturalezas muertas».

51 Esa causa más noble, claro, es el surrealismo, como militancia y como práctica. Breton está comparando a unos cuantos escogidos (Soupault, él mismo, Aragon, Eluard) con quienes, desviados de la verdad por los requilorios y garambainas de la «literatura», han logrado ser surrealistas solo a medias.

52 Repárese en este pasaje de Wackenroder, procedente de «Unas pocas palabras sobre universalidad, tolerancia y amor humano en el arte» (una de las secciones de *Herzensergiessungen eines kunstliebenden Klosterbruders*). En el libro de Wackenroder, Dios asiste al griterío en la Torre de Babel, pero no lo condena de modo taxativo:

> Él sabe que cada persona habla en el lenguaje que le ha dado, que cada una expresa sus sentimientos interiores de acuerdo a su real saber y entender. Si los hombres, en su ceguera, disputan entre sí, sabe y reconoce que todos, a su manera, están en lo cierto.

53 Las vanguardias fueron propensas a manejar los conceptos un poco como, en la pista de un circo, el malabarista arroja al aire aros, mazas y pelotas. Destacó en el arte de la palabrería vana Apollinaire, un poeta dotado y también un hombre con la cabeza llena de viento. La ciencia mal comprendida o ni siquiera consultada, la parapsicología, la imprudente exageración, alumbraron ininterrumpidamente, durante las dos primeras décadas del XX, lo mismo en Montmartre que en los cenáculos italianos, una larga, estupefaciente, sucesión de bobadas. Fascinó especialmente a los bohemios de Montmartre *La ciencia y la hipótesis* de Poincaré, un libro serio del que sacaron conclusiones perfectamente ridículas. Las especulaciones de Apollinaire sobre una «cuarta dimensión» en la pintura cubista proporcionan el ejemplo más famoso. El divulgador de estas especies en París y alrededores fue, según parece, Maurice Princet, un actuario aficionado a las matemáticas. Duchamp admitiría, mucho más tarde, que todos, al escucharle, se quedaron papando moscas. Episodios como el mentado causan cierta melancolía. En la época de Alberti, las investigaciones sobre la perspectiva influyeron seriamente en la praxis pictórica. Apollinaire o Duchamp, por el contrario, ceden a un bla-bla irresponsable. El arte se ha separado de la cultura y recibe ecos, no ideas.

54 En la serie de entrevistas con Pierre Cabanne, leemos lo siguiente:

> Cabanne: Parece que le preocupa la posteridad. Esto no termina de cuadrarle bien.
> Duchamp: […] La posteridad es una de las formas que adopta el espectador.
> Cabanne: «El espectador póstumo», por llamarlo así.
> Duchamp: Ciertamente. Hablo del espectador póstumo, porque el contemporáneo carece de importancia, en mi opinión. Reviste un valor mínimo en comparación con la posteridad, la cual determina, por ejemplo, que algunas cosas merecen estar en el Louvre.

No está de más recordar el veredicto de Robert Motherwell, un expresionista abstracto: «No me sorprende que [Duchamp] sonriese con sorna ante la "historia del arte", al tiempo que daba los pasos necesarios para entrar en el museo».

55 Se define así «delirio de influencia»: «Delirio en el que el sujeto piensa que es controlado física y/o mentalmente a través de fuerzas externas».

56 Escribe famosamente Sartre en la cuarta parte de *L'être et le néant*: «La existencia del otro, ese escándalo insuperable».

57 Descartes asevera, en *El Discurso del método* (3.ª regla), que estamos autorizados a suponer entre los objetos un orden distinto al que ostentan en la naturaleza. Sartre concluye a partir de aquí que Descartes fue el primero en reclamar para la física el derecho a establecer hipótesis que preceden, y no que siguen, a lo que se suele denominar «evidencia». Este derecho equivaldría, según Sartre, a «inventar» lo que la naturaleza, en sí misma, no nos da. La prótasis del argumento (el carácter discrecional de las hipótesis) serían aceptables para un científico estándar. No, evidentemente, la conclusión, salvo que se matice en un sentido muy alejado del que nos quiere transmitir Sartre.

58 Sartre lo reconoce de modo absolutamente explícito en las páginas iniciales de *Saint Genet* (Libro I, *Un mot vertigineux*):

> Disfrutamos, para conocernos, de dos fuentes de información: nuestro sentido íntimo nos proporciona cierto número de noticias («No estoy bien —o estoy mal—, me atrae o me repele tal persona; tengo ganas de viajar, etc.), al tiempo que obtenemos de las personas que nos rodean otras pistas. Algunas veces los indicios se entrecruzan y completan: podemos corregir los primeros partiendo de los segundos: por ejemplo, puedo constatar que estoy muy enfadado si mi hermano me hace observar que he perdido la compostura. Mis allegados pueden incluso alertarme sobre una irritación que intentaba ocultarme a mí mismo: «Estás más blanco que una

sábana, tus manos tiemblan, etc.». E inversamente puedo, si les confieso mi cólera, permitirles descifrar ciertos aspectos de mi conducta que antes les resultaban misteriosos: «Por eso no has saludado a fulano, etc.». Vacilar, cuando se camina, entre dos posibles direcciones, consiste con frecuencia en volver la cabeza a la derecha y después a la izquierda, dar dos pasos en una dirección y luego en otra. Cuando vacilo, no hay en mí nada más que la conciencia de estos movimientos del cuerpo. Al tiempo, el testigo que me observa y me *ve* vacilar solo percibe estos movimientos. Por tanto, la percepción exterior del testigo y mi sentido interior coinciden y ya no se puede decir que exista un observador privilegiado.

El destello dura un instante. Escribe a continuación, recuperando su modelo solipsista: «Pero en la mayor parte de los casos, y sobre todo en lo que toca a los sentimientos, a las cualidades, a rasgos de carácter o conducta complejos, no podemos alinear las informaciones que nos vienen desde dentro con las que nos deparan nuestros informadores externos porque las unas y las otras son de naturaleza distinta».

59 El concepto de alienación, en la acepción de Hegel, difiere del que emplean los psiquiatras: estos no dudarían en afirmar que el poeta que vocifera en los *Campos magnéticos* está alienado. Desde la perspectiva hegeliana, la situación es la contraria. El vate bretoniano no estaría alienado porque se halla tan unido a sí, tan unimismado con su vida interior, que no puede estirarse más allá de sí mismo: no logra transitar desde lo implícito a lo explícito, desde lo que es *an sich,* a lo que es *für sich*. Los sonidos que emite a través de su órgano fonador constituyen una copia o transliteración de los rayos y centellas que le revuelven las tripas y le aprietan el corazón y no desarrollan ni explican nada. No hay expresión: solo repetición.

60 El concepto de alma bella antedata al romanticismo. Los románticos lo enfatizan, pero no lo inventan. Hace observar Montesquieu a uno de los musulmanes que glosan las costumbres de los franceses en *Cartas persas* (misiva n.º 50): «He conocido personas en quienes la virtud era tan natural, que resultaba casi invisible: se entregaban al deber sin doblegarse a él, como movidas de un instinto».

61 Robert Boyle, Locke y otros miembros de la Royal Society se representaron el acto de percepción visual como un hecho ontológicamente híbrido: de la interacción entre un objeto material y una mente humana, surgen especies cuya naturaleza no es material (sensaciones o, como prefería decir Locke, «ideas»). Este esquema explica la anfibología de voces como «rojo». ¿Son rojas las amapolas? Sí, lo son. Lo serían incluso si nadie las percibiera. Ahora bien, si una amapola no necesita ser percibida para ser roja,

«rojo» nos saca del dominio propio de las sensaciones. Así sucede, en efecto: una amapola es objetivamente roja en tanto en cuanto sus pétalos reflejan ondas electromagnéticas de baja frecuencia, en rigor, la comprendida entre los 400 y 480 terahercios (por supuesto, en el siglo XVII no se hablaba de «ondas electromagnéticas», pero esto carece por entero de importancia para nuestros propósitos). Dichas ondas irritan la retina del observador, a consecuencia de lo cual el último experimenta sensaciones de tipo Q. «Q», aquí, designa una categoría fenoménica concreta, una categoría sobre la que solo se puede pronunciar el percipiente. No sabemos por qué las ondas de baja frecuencia excitan, precisamente, ese tipo de sensación. Pero existe una relación causal entre la naturaleza física de las ondas, y la naturaleza fenoménica de las sensaciones. Llamar «roja» a una sensación encierra por tanto una elipsis: hemos transmitido al lenguaje fenoménico un término proveniente de la física. «Rojo», referido en primer lugar al color de las amapolas, nos sirve en segundo lugar para describir, translaticiamente, las sensaciones que aquel excita en el percipiente.

La teoría del conocimiento lockeana resuelve la anfibología justo en sentido inverso. Si lo que consideramos fundamental es la evidencia fenoménica a la que se enfrenta el observador, preferiremos pensar que «rojo» califica una sensación, y solo por analogía se aplica a la cosa que la ha producido.

Edición en formato digital: 2023

© Álvaro Delgado-Gal, 2023
© Alianza Editorial, S. A., Madrid, 2023
Calle Valentín Beato, nº 21
28037 Madrid
www.alianzaeditorial.es

ISBN ebook: 978-84-1148-312-4

Está prohibida la reproducción total o parcial de este libro electrónico, su transmisión, su descarga, su descompilación, su tratamiento informático, su almacenamiento o introducción en cualquier sistema de repositorio y recuperación, en cualquier forma o por cualquier medio, ya sea electrónico, mecánico, conocido o por inventar, sin el permiso expreso escrito de los titulares del Copyright.